

# 导 论

## 一、关于易学的名义及其研究状况

“易学”是中国古代经学的重要组成部分。从狭义上看，易学即是《周易》的解释学。它探讨《周易》的起源、性质、内容、形式等问题。其主要的方式是通过音韵训诂手段对《周易》的卦爻辞进行注解、阐释。从广义上看，易学还包括《周易》基本原理的应用、发挥，《周易》体系的模拟、变通一类学问。笔者所谓“易学”主要是从广义上说的。作为源远流长的一种学说，易学在中国文化史上产生过十分巨大的影响。曾任美国加利福尼亚圣安那东西社会研究所所长苏闻宽博士 (Dr Wenkuan Chu) 指出：“对于中国人来说，《易经》等于‘圣经’。没有一本书像《易经》这样能够渗透于人们生活的如此众多领域。它环绕着神圣创造者和统一宇宙的本体概念。作为信仰的全部，它将宇宙通过六十四卦显示出来。事

实证明：中国人创造了阴阳观，从而演变为卦……尤其令人瞩目的是，《易》理规则成为中国哲学、星占、卜筮、相宅、玄修以及其他许多学科的根基。<sup>①</sup>苏博士所说的《易经》就是《周易》。在数千年的中国历史里，《易》的确在中国人的心目中具有崇高的地位。早在先秦时期儒家学派的创始人孔夫子已对《易》推崇备至，他曾经十分感叹地说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”<sup>②</sup>据说孔夫子晚而读《易》，“韦编三绝”足见其专心致志。儒家如此，其他学派亦不例外。道家鼻祖老子据《易》理以作《道德经》，而其后学庄周则明确提出“《易》以道阴阳”的命题。至于墨家、法家、阴阳家亦都相继从《周易》这部古老典籍中撷取思想营养。

秦代焚书，《易》因属卜筮之列而幸存。故西汉之际，易学勃兴，《易》注纷出。有训诂章句之学，有阴阳灾异之学，立于学官，授受不色。魏晋开始，玄风大起。《易》为“三玄”之首，成为玄学家们辩论事理的思想武器，其学历经南北朝而不衰。到唐朝，封建统治者更加重视经学的传授。《周易》作为群经之首，自然备受青睐。孔颖达奉诏作《周易正义》，自称“测天地之道”，“协阴阳之宜”。复有李鼎祚著《周易集解》，博采汉唐诸家象数之说，为宋代的《易》象数学奠定了理论基础。宋代之《易》坛，除了象数学昌盛之外，理学家们还据《易》以阐明儒理，一时程颐、朱熹的《易》说大兴，尤其是朱熹的《周易本义》，历元明清数百年，为诸儒所尊崇。历代学者在对《周易》这部古老典籍进行阐释、解说时，往往根据时代需要和各自的活动领域进行种种的思想发挥，于是易学便渗透于中国文化的诸多方面。所以《四库全书总目提要·易类小序》说：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。”这说明易学在中国传统文化中占居中心地位。易学不仅在中国影响深远，而

见《易论选集》第一章，伦敦英文版，1988年。

《论语注疏》卷七，《十三经注疏》，中华书局1980年版，下册，第2482页。

且流传海外。1701年,法国的传教士白晋 Joachim Bouvet 1656~1730)将“伏羲六十四卦次序图”与“伏羲六十四卦方位图”这两个深藏易学秘义的图像带回欧洲,引起了著名数学家莱布尼茨的极大兴趣。经过了长时间的通讯讨论,莱布尼茨揭示了作为电子计算机原理“数学二进位制”与《周易》六十四卦的同一性。对此 英国皇家学会会员李约瑟评论说:“莱布尼茨除发展了二进位制算术而外,也是现代数理逻辑的创始人和计算机制造的先驱,这并不是一种巧合……中国的影响对他形成代数语言或数学语言的概念至少起了部分作用,正如《易经》中的顺序系统预示了二进位制的算术一样。”<sup>①</sup>李约瑟博士虽然并不赞同二进位制直接出于《周易》的观点,但至少表明《周易》在莱布尼茨发现数学二进位原理过程中具有重要的启迪作用。

在莱布尼茨玩赏两张“易图”悟出算理之后大约过了半个世纪,法国重农学派代表人物魁奈也通过传教士的“媒介”而受到包括《周易》在内的中国传统文化的薰染。1767年,这位享有盛誉的法兰西经济学家发表了《中国的专制制度》的长文。在文章中他对《周易》一书作了专门的介绍 指出《周易》之中包含许多杰出的政治和伦理格言,这些格言成为中国人学问的基础,同时他还赞扬《周易》卦画之父——伏羲,认为伏羲使中国人开化,伏羲制定了明智和公正的法则,字里行间表露了魁奈对《周易》及其传说中的圣人的景仰态度。魁奈在文化史上的最大贡献是创作了《经济表》,这部经济学的古典著作早在 18 世纪便被学者们看成是与《周易》有关的论著。不论是魁奈的支持者或是反对者 在谈论《经济表》时几乎都不约而同地将之与《周易》相对照。博多说《经济表》像伏羲六十四卦“能将哲学要义解析明白”<sup>②</sup>;将两者并列刊出,互相对照。直到十九世纪,欧洲的许多学者

① 李约瑟(Joseph Needham)《中国科学技术史》(The History of Science and Technology in China 第二卷 第 371 页,科学出版社、上海古籍出版社,1990 年 8 月版。

引自朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社,1985 年版,第 317 页。

仍然在探讨《经济表》与《周易》的关系问题。这一切说明《周易》一书自 18 世纪以来已在欧洲的学术界产生了不可低估的影响。

19 世纪末 20 世纪初《周易》一书开始被译成外文。这当中最有影响的要算德国的理查德·威廉的译本，此外，例如法国的菲拉斯特，还有贝洛夫人以及英国的詹姆士·勒奇等译本也较流行。随着《周易》一书的翻译各种借鉴性的研究也开展起来。瑞士著名心理学家荣格为了弄通《周易》的“谜”经常在波林根花园一棵古老梨树之下坐着摆弄蓍草，演八卦，经过试验和探讨，荣格指出中国具有与欧洲科学相媲美的科学其要典即是《周易》他认为《周易》不仅具有深刻的同步原理，而且足以动摇西方人的思想基础。荣格的研究对于《周易》在西方的传播来说显然具有推动作用。故而，自本世纪初以来国际上逐渐形成了《周易》研究热潮。在美国成立了“国际《周易》研究会”联络世界各地的有关学者多次召开学术讨论会出版学术刊物和专著，硕果累累。

国际上的易学热潮反过来促进了中华本土的易学研究，海峡两岸相继召开《周易》学术研讨会，同时在全国各地还举办了许多《周易》研究的讲习班各省纷纷成立了有关《周易》研究的学术机构。这部奥雅难通的古老哲学著作引起人们无穷的探索兴趣，人们从多学科多角度对《周易》进行研讨有的分析《周易》中的数理有的解剖《周易》与天文历法的关系有的论述中医学与《周易》的关联问题有的从原子论、遗传工程学的角度对《周易》进行考察等等。各种著述纷纷问世。这一切表现了我国易学研究的繁荣景象。

## 二、易学与道教思想关系研究的必要性

易学研究既然已经达到繁荣局面，这是不是意味着此等研究没有必要再深入下去呢？其答案自然是否定的。这是因为人类的精神探索本来就是无止境的。任何一门学问，只要人类还需要它，它就会随着人类社会的发展而得到重新的解释，易学当然也是如此。另外，我们说易学研究已经繁荣，并不等于这种研究不存在任何问题，更不

是说这种研究已穷尽了一切课题。事实上，不仅还有许多问题有待进一步探讨，而且还有一些课题至今仍少有人问津，“易学与道教思想的关系”即是此类课题，有必要深入探讨。

开展易学与道教思想的相关研究，至少有如下意义：

第一 从易学发展史的角度来看。如果不理清《易》与道教思想的错综复杂关系，那就不能够全面地认识中国传统文化各个层面的互相沟通问题。考察一下中国古代文化典籍，可以发现：《易》本来就与作为道教思想基础的道家哲学有着同源关系。《易》曾经是一种占卜的学问，属于巫教文化的范围，而道家出于史官，原先也是从巫教文化团体中分化出来的。两者的因缘关系决定了它们在长期发展过程中互相渗透的必然性。因此，从汉代道教产生之后，易学便成为道门中人的必修课。现存道教经书总集《正统道藏》、《万历续道藏》、《道藏辑要》以及台湾出版的《道藏精华》等大丛书中都收录了为数不少的易学专著，这不是偶然的。像西汉时问世的焦贛《易林》杂采神仙典故、灾变之说，在思想宗旨上与道教根本追求相合拍，故能为其所用，成为道教预测的工具。当然，道门中人并非仅仅实行“拿来主义”，而是在“拿来”的基础上进行新的解释、撰写符合其需要的易学专书。如果说在道教初创时期，道人们由于教务繁忙，来不及大量创作易学专书，那么，当道教组织相对稳固之后，由道人们创作的易学专书便接二连三地问世了。先有著名道士葛洪的《周易杂占》、范长生的《周易蜀才注》、陶弘景的《卜筮要略》、吕岩的《易说》、李道纯的《周易尚占》等等。尤其值得注意的是，道教中人开创的《易》图书学派对于宋代以来我国易学的发展起了直接的推动作用。自北宋道士陈抟将《易龙图》传出之后，图书之学便成为易学领域的突出分支。不仅道人们应用图像显示《周易》秘义，而且其他学派也有数量众多的学者效法陈抟，以图书学为宗。数百年来，此类著述如雨后春笋，层出不穷。光在《中国丛书综录·经部·易类》“图说之属”中所罗列的就有六十种，至于其他解释《周易》的著作配上此等图像者那就数不胜数了。这方面的内容是极为丰富的。就易学史研究而言，倘若去掉这方面的内

容，那么这种研究必然是片面的。因此，只有结合道教思想文化现象来研究易学史问题才能真正弄清易学发展的脉络。

第二，从道教思想体系的研讨角度看。如果不联系易学，那也是无法从广度与深度上揭示道教思想体系的本质的。作为我国的传统宗教，道教有一个庞大的体系，这包括神仙信仰、方术仪式、伦理戒规等等。它的基本宗旨是为了修炼成为神仙。从今日的科学角度来看，这不过是一种未被实践证明有实现可能的理想，但在道门中人看来，这却是一切努力的最终目标归宿。为了实现这个宗旨，道门中人不仅需要试验，而且需要理论。一方面，通过逻辑的推演向信徒们说明信仰的力量，树立神仙典型；另一方面设计出达到信仰境界的方法。这就需要从已有的思想材料当中提取营养。《周易》自然也就成为道门中人手中之“至宝”。所以，道门中人不光是要对《周易》作出解释，更重要的还在于把它作为一种基础典籍应用到道教信仰理论体系的各方面去。比如“道”这个道教信仰中的最高范畴，道教学者对它的阐述最多，花的力气最大，但它最终却被看成与《周易》之“易”相等的概念。既然“道”通于“易”，与“道”合一的神仙也就闪烁着《易》的光圈。这里我们不妨看看《三才定位图·下篇》论述道教上品神仙——九皇的一段话：“《易》之八卦，盖祖乎天真九皇之气，纯阳为乾而居西北，纯阴为坤而居西南。乾阳下降而夺坤中之阴，故坎中实而为月也，坤阴上升而夺乾中之阳，故离中虚而为日也。”不难看出，这是以《易》“九”“老阳之数比”“九皇”。这种比附在该书所绘之图中表现得更为明显。所谓“天真九皇”盘腿而坐，像外各绕九个圈圈。之所以如此，是因为“九”在《易》数中乃是极至的数，把它化成光圈，套在道教神仙的像上，可以显示其至尊性，体现了“易”、“道”、“仙”三合一的思想。不仅如此，道教学者们在树立神仙典型的同时还运用《周易》的原理来讲述修仙的方术。例如《三策篇》这部道教符法学的重要著作便深深地打上了易学的烙印。该书上册《周易内文三甲处》说：“《周易内文》具八极圣祖名上字妙行符，昔伏羲传与神农；神农传由知五谷之播种，辨别百药之良得，济生民，后篆图得之为颡师，周公得之以明《易》”

道太公得之以阴谋佐武成王灭纣，孔子得之遂洞幽微，以赞《易》道……”按照这种观点，作为道教方术重要内容的符箓早在伏羲时代便已存在了。这虽然是假托之词，但却反映了道教符法学与《周易》的密切关系。符箓本是一种古文字，后来道教加以变通，用以治病。由于道教活动的需要，道门中人大量地制作符箓，其中有不少是以《易》卦命名的，诸如《八封内吉凶应箓》、《东方震符》、《东方艮符》、《东方巽符》、《东方离符》、《西北乾符》、《西南坤符》、《西北兑符》等等。在道教中，符箓的使用往往同咒语相配合。其中亦隐含着《易》的意蕴。试看《召五神混合符》服符咒：“太上灵丹，光耀三田。杀灭尸虫，辟切魔烟。五神混合，百关通全。能令冬热，即使夏寒。回反坎离，施气绵绵。我身荡荡，由化千端。入我五脏，百神不迁。真气内降，剥坤健乾。”显而易见，这段咒语中的坎、离、坤、乾即是《周易》中的四个基本卦。咒语的作者引入了《周易》的卦象，目的就是为了通过语词导引，活络通经，使气血流畅。像这种例子在道教典籍中几乎是随手可得的。事实证明，无论从内容上还是从形式上看，道教作品对《周易》的应用都相当明显。因而，如果不明了《周易》要义，就无法真正弄通道教思想的内涵。

第三，从中国科学技术史的角度来看。中国是一个文明古国，在科学技术史上曾经居于世界领先地位，这是众所周知的。我们的祖先为什么会有杰出的发明创造？其原因自然是多方面的。倘若从哲学高度上进行分析，那就不能不看到道家与道教所起的重要作用。世界著名科学史家李约瑟博士说，“道家对自然界的推究和洞察完全可与亚里士多德以前的希腊思想相媲美，而且成为整个中国科学的基础”<sup>①</sup>。李约瑟博士所指的“道家”是从广义上说，它包括先秦时期以老子、庄子为代表的道家学派，又包括汉代以后的道教。有关道家在科技史上的地位，西方的学者已有精彩的论述，像美国的昆虫学家惠勒（William Morton）和伯格曼（Etnst Bergman）都提出了与李约瑟

颇为相似的观点。所以 李约瑟博士在对“道家与道家思想”进行分析时指出：“道家进行了两千年坚持社会主义立场的活动并且被谴责为永恒的异端之后，道家思想却仍然必须把其中所孕育的科学以最充分的意义保留下来。”<sup>①</sup>所谓“社会主义”即“合作的集体主义”。道家强调“合和”这不仅是对社会而言 而且是对人与自然关系而言。从深层上看 道家更注重人与自然的“合和”。这导致了他们对自然的深邃洞察，因而便与古代的科学休戚相关。对此，李约瑟博士曾给予很高的评价 他指出：“道家哲学虽然含有政治集体主义 宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发挥了科学态度的许多最重要的特点，因而对中国科学史是有着头等重要性的。此外，道家又根据他们的原理而行动 由此之故 东亚的化学 矿物学、植物学、动物学和药理学都起源于道家。”<sup>②</sup>又说：“中国如果没有道家思想 就会像是一棵某些根已经烂掉了的大树。”<sup>③</sup>他宣称：“道家有不少东西可以向世界传授，尽管作为一种有组织的宗教，道教今天已经垂死或已死亡，但或许未来是属于他们的哲学的。”<sup>④</sup>在这些论述当中 李约瑟博士所使用的“道家”概念均包括道教在内 在一些方面 甚至可以说主要是指汉代后的道教。的确像李约瑟博士等人所指出的那样，包括道教在内的广义的道家学派在中国科技史上是有独到贡献的。如果说以老庄为代表的先秦道家主要是奠定了中国科学技术的思想基础，那么在汉代以来的道教则在相当大的程度上将老庄先秦道家的科学思想付诸实践。从这个意义上看、道教的方术活动可以看作是以生命研究为中心的带有传统科学性质的活动。道教中人在修行过程中所创作的许许多多典籍不仅是他们的经验之谈，而且反映了他们对宇宙与人生、自然与社会，人体奥秘等问题的思考，这些都是很值

《中国科学技术史》第二卷 第 1 页。

《中国科学技术史》第二卷 第 175 页。

《中国科学技术史》第二卷 第 178 页。

《中国科学技术史》第二卷 第 166 页。



得研究的。但是，当我们走进了道教科技殿堂的时候，立刻就会感到道教中人在描述现象、探索事理过程中大量地使用了易学的概念和思维方法。别的不说，就光“金丹（内丹）”修炼一项所涉及的易学问题就足以使人眼花缭乱。打开具有“小道藏”之称的《云笈七签》卷七十二，可以读到这样一段类比性的阐述：“凡一斤药有十六两，每两有二十四铢，一斤有三百八十四铢。《易》有六十四卦，每卦六爻，六十四卦有三百八十四爻。一年有三百六十日，有二十四气。每月合一两一铢半。一累阴阳之气候，从冬至建子日辰起火，此年日月大小。数至阳生……”<sup>①</sup>作者将药重量与《周易》六十四卦三百八十四爻配合起来，循卦炼丹以调整火候，表明了《周易》在道门中人炼丹过程中起了一种指导的作用。在这个问题上，更为重要的是易学的阴阳五行、辩证逻辑的思维原则实际上已成为道门中人进行科技活动的根本理论原则，易学的根本思想与道教科技学说已经相融合。因此，如果从易学入手，就不能理解道教科技文献中所使用的一系列带有隐喻性的术语，就不能真正窥见其堂奥，对其评价就只能陷入主观武断的片面境地，这是科技史研究者以及哲学研究者都必须注意的一个问题。

### 三、易学与道教思想关系研究的原则方法

任何一种科学研究，都必须遵循一定的原则。易学与道教思想的相关研究也是如此。因为没有原则的所谓“研究”只是一种盲目的行为，不可能达到预期的目标，所以在本课题的研究工作开始之际，很有必要就影响全局的原则进行一番思索。

作为一种社会科学与自然科学相交叉的课题，易学与道教思想的研究自然而然必须遵循一般意义上的科学原则，这就是大胆探究和尊重事实的原则。著名科学家黑韦特（Paul G. Hewitt）在《概念物理学：对于你的环境的新介绍》一书中说：“如果一位科学家认为某一个想法是正确的，而随后又发现了任何相反的证据，他就会修正这一

想法或完全放弃它。按照科学的精神，不管提出这一想法的人有多高的名望，这一观点都必须修正或放弃。”黑韦特的这段论述告诉我们这样两条道理：首先科学研究必须具有实事求是的精神。客观的事实是任何一种理论的最好的审判者。事实胜于权威。任何科学家都必须接受客观事实，那怕这种事实与自己的想法相违背。其次，科学家还必须具有怀疑精神，没有这种精神就不可能有超越和突破，固守某种一成不变的旧教条，只能把自己封闭起来。人们不会忘记，具有崇高威望的古希腊哲学家亚里士多德曾经说过：物体坠落时的速度同它们的重量成正比。这一“理论”曾经被人们当作“金科玉律”奉行两千余年，直到事实证明了它的错误，人们才恍然大悟。由此可见，权威性说法不一定代表科学真理。况且，物质世界在发展，真理也在不断向前发展。如果人们没有具备实事求是的科学态度和审视精神，那就很有可能把一种错误的东西当作教条来“信仰”。与之相反，任何一个严谨的科学家都必须是重证据，脚踏实地的。剑桥大学的著名理论物理学家斯蒂芬·霍金(Stephen Hawking)在早年对宇宙学中的“奇点”理论坚信不移，他曾经和数学家罗杰·彭罗斯(Roger Penrose)一起从数学上证明“奇点”的存在。认为如果爱因斯坦(Einsteinian)的广义相对论是正确的，那么“奇点”就是一定存在的。接着，霍金还证明：如果广义相对论是正确的，那么整个宇宙一定是从一个奇点中产生出来。在他的博士论文中，霍金明确写道：“在我们的过去有个奇点。”霍金等人所说的“奇点”是从广义相对论推导出来的。按照爱因斯坦的预言，当一个比太阳大数倍的星体耗尽了自身的核燃料而坍塌时，它的物质便以雷霆万钧之力在其核心部位一起碾碎。这样就形成了奇点。这个奇点虽没有维度却具有无限的密度和不可抗拒的引力。可以看得出，霍金在很长时间里不仅赞成这种理论，而且为这种理论寻求依据。然而，当他认定自己错了的时候，霍金便毫不犹豫地放弃自己的成果，在他已经驰名世界的时候，他没有停止自己的探索。他同詹姆斯·哈特尔(James Hartle)合作，获得一种描述独立宇宙的量子波，这个宇宙和地球表面一样，也是无边无际的。霍金说，如

果情况果真如此，那么爱因斯坦的广义相对论就得修正，奇点也是子虚乌有的了。显而易见，霍金不仅对爱因斯坦的广义相对论提出了部分怀疑，而且对自己早先的理论提出了怀疑。他之所以能够做到这一点，就在于有一种不断探索科学真理的精神。像霍金这样的科学家在历史上是不乏其人的。这种实事求是和勇于探索的态度是任何的科学研究都不可或缺的。自然科学研究是这样，社会科学研究也不例外。由此，我们想到了易学与道教思想的相关研究首先也必须具有这种态度和精神。因为在这个领域里，照样也存在一些禁区，照样也有一个敢不敢于“超越”的问题，照样应该在尊重事实的前提下大胆地进行探索。我们以为这是在研究过程中能否有所突破、有所发现、有所前进的关键。

当然，我们说科学研究必须有实事求是的态度和大胆探索的精神，这并不意味着只要有这两条便能够获得真理，取得研究的成功。历史事实证明，当一位科学家进入了具体的研究领域时，除了必须具备上述一般的科学研究的原则和态度之外，他还必须寻求一种适合于本学科的具体研究工作的稍为具体一点的原则和方法。换一句话说，这就是要把实事求是的态度和大胆探索的精神贯彻于具体的研究过程中并提出对于本学科具有实际指导意义的一些原则来。这些原则不仅是立足于经得起事实检验的以往的科学理论基础上的，而且是贯穿于本学科的具体研究过程中的。从这种立场出发，我们认为易学与道教思想的相关研究还必须做到以下四点：

#### 第一 坚持‘文献性’与逻辑性的统一

所谓‘文献性’就是说必须充分地占有史料。乍一看这好像是从理论出发，而不是从事实出发。其实不然。因为广义的事实不仅指具体的试验、实验、观察到的大自然的物质存在，而且还应包括历史的思想资料的记录等等。对于自然科学来说，主要是注重前者。易学与道教思想属于传统文化，其研究的对象不是自然界，而是古代的易学家们和道教学者们创造的意识形态。他们的思想轨迹的保存形式就是易学文献和道教文献。这些文献就是本课题研究的主要事实。如

果不能占有文献 那么建造起来的理论就只能是一种“空中楼阁”经不起历史和未来的检验。所以,在具体研究过程中我们必需强调其文献性,这就是尊重事实的科学态度在这一领域中的具体贯彻。

不过,只看到了文献,仍然不能够发现易学与道教思想相关发展的规律 不能把握本质。因此 在占有文献史料的基础上 还必须努力寻求两者相关的客观逻辑。之所以如此,是因为易学作为古代群经之首 千百年来 受到历代学者的高度重视 各种解说、发挥的著述浩如烟海;而道教的典籍同样叫人目不暇接。在众多的文献面前,如果没有理性的思维,没有逻辑的把握,那就会被淹没在文献的海洋之中而不能到达科学的彼岸。所以,我们不但需要驾驭文献的工夫,而且还必需理清文献的逻辑过程;不但要理清各种文献的纵横交叉的逻辑关系,而且要通过研究建立起自己的一套在客观的文献事实基础上的逻辑叙述体系。

## 第二,坚持历史性与时代性的一致

易学与道教思想,就其个别典籍来说,是由个体创作的,体现了某一个体的心灵轨迹;就整体而言,易学与道教思想则在一定层次一定深度上反映了全民族的某一方面的集体精神或者集体潜意识;但不管从个体而言还是从全体而言,易学与道教思想又都是历史的产物,它们在一定的历史时期产生,反映了一定历史时期人们的某种追求。所以 我们决不能离开具体的历史条件来进行抽象的研究 相反,必须把易学与道教思想同先民们在一定历史时期的生产生活状态联系起来考察,这样才能认清其历史价值以及特定的历史作用。一切离开具体的历史背景的研究不是错误的就是片面的,不符合实际情况的。正是在这样的意义上,我们又强调易学与道教思想研究的历史性。

另一方面,易学与道教思想研究还必须具有时代性。历史性与时代性,这两者既相矛盾又相统一,是相辅相成的一点两面。只强调历史性 而忽略了时代性 那就不会有超越 不会有发展。那么 什么叫做“时代性”呢 这就是要在尊重历史事实的前提下 站在时代科学的

高峰作出具有时代科学精神的考察和思索。这就是说，我们一方面要理解古人，还古人之易学与道教思想以本来的历史面目；另一方面，又要发掘其科学内容，揭示其现代意义，从而使易学与道教思想的相关研究具有现代科学气息。只有这样，才不致于使研究工作局限于就书论书的范围；也只有这样，才能使易学与道教思想这种古老的文明载体从故纸堆中显现出来，焕发出时代的青春活力。

### 第三，坚持中国传统方法与外来方法并举

在当今世界上，由于科学技术的高速发展和社会生活的变更，任何一种研究都不可能是自我封闭的。尤其是随着东西交往的发展，许多西方的科学研究方法正在逐步地传入神州本土。在这样气候下，有关易学与道教思想研究的方法问题很可能就会像在其他领域一样出现极端；或者由于对西方文明的抵触，只采用中国传统的考据、训诂之类的方法 或者由于“全盘西化”观念的作怪，极力排斥中国传统的考据。我们以为这两种极端的方式都不利于对易学与道教思想的真正把握，不利于发掘其中各方面的价值。所以，我们主张，应该坚持中国传统方法与外来方法并举。

几千年来，中国先民在易学与道教方面的探讨形成了独特的方法，其中最重要的有训诂章句之学的方法和考据方法。在今天看来，这种方法依然不能废弃。因为易学与道教文献正如其他众多的中国传统文献一样，是以汉族语言为基础的，确切地说，是以古代汉语为表达工具的。这样，如果我们在研究过程中不懂训诂和考据，就不能正确理解古人的思想。无数事实证明：那种靠曲解他人文意而获得的所谓“结论”是经不起推敲的，是自欺欺人的。所以，我们大可不必为了显示“现代风貌”而丢弃了训诂、考据这种阐释古文献的有效方法。

但是，我们也不能排斥外来（主要是西方）的一切有利于正确有效研究的方法。这是因为社会文明的发展本身就是互相渗透的。西方的文化尽管与我国的文化存在着显明的差异，然而，彼此都有各自的长处，应该互相借鉴。只看到自己的长处，而看不到他人的长处是一种固步自封的行为。所以我们必须正视西方科学界具有重要影响

的那些研究方法，这包括社会科学研究领域为人们所称道的文化人类学、符号学、比较学方法。我们认为 这些学科的研究方法适当引入可以使具体的分析更加富有层次性，从而能够从不同角度揭示易学与道教思想相关的内涵与特点。比如说 论述《周易》体系中八卦的起源问题，这就很有必要从人类文化发生的角度加以考察。过去，在探讨这个问题时往往是从“物”的方面去寻找原因。其实，先民怎样由“物”而悟“象”这是一个复杂的文化问题 涉及到先民们的心理、审美、原始宗教信仰、朴素自然知识等内容。倘若不从人的“自我意识”方面加以分析 仅仅停留在“反映论”的水平 那就不仅把问题简单化了 而且大大低估了《易》卦在传统文化中的地位和作用。再比如说，《周易》卦象以及道教体系中各种符号的阐明。借鉴一下有关符号学的方法，我们就可以更好地弄通其象征旨趣和种种隐义，揭开其神秘的面纱。至于易学与道教思想在历史发展过程中的相互影响、相互渗透、相互促进问题的探讨 则尤其需要通过比较 从“历时”与“共时”的角度揭示二者的内在联系。当然 有关文化人类学、符号学、比较学方法的引入，这也不是原封不动地照搬，更不是让它们在各自的环节上“游移”而是把它们组织起来 在具体研究中发挥效用。

#### 第四，坚持整体把握与局部具体分析的有机结合

在易学与道教思想的相关研究过程中，还必须注意整体把握与具体分析的结合问题。整体把握与局部具体分析，这也是既对立又统一的。局部具体分析离不开整体把握；而整体把握又必须依赖局部具体分析才能显示其固有的功能。因为一个事物，如果我们不正视其整体的意义 只是对局部进行分析 那就只能得出片面的结论。反之 如果我们不对某一事物的局部一一进行剖析，而只是笼统概观，那又会流于“浮光掠影”。

整体把握与局部具体分析也是相对的，如果我们从历史的角度来考察易学与道教思想的相关问题，那么，其整体的涵盖面就是从上古至现代有关这一问题的发展总线索，而某一时代的两者相关问题则成了局部；如果我们把时限规定在某一时代之内，那么这个时代内

易学与道教思想的相关发展面貌就成为整体，而某一阶段两者的相关问题则又是局部问题。再从文献的角度看，若以古到今所有易学与道教思想的文献为整体，而某一派别或某一部具体的经典即是局部。若以某一经典为整体，则经典内的某一章节即为局部。这就是说我们应从多层次来应用整体把握与局部具体分析有机结合这一理论。正像画家构图一样，在任何时候都必须有图画的整体感。然而，当我们进行具体研究时，又不能够只是粗线条地勾勒几笔，而必须在全局观念指导下对局部中具体的易学流派或经典与道教的派别或经典之间的错综复杂的关系作深层的细致地发掘，只有这样，才能在整体上显示两者关系的有机性、密切性。





## 上 编

# 易学与道教思想关系之基础



# 第一章 易学体系之建立

## 一、八卦符号的缘起

易学与道教思想关系是一个复杂问题。要全面揭示两者关系的内涵，就必须对易学体系有一番比较全面的认识，而易学体系的建立又是以八卦之形成为基础的。故而我们的探讨就从八卦符号入手。

众所周知，《周易》有六十四卦卦画符号。它们由乾坤离坎震巽艮兑八个基本的经卦推演而成。八个经卦简称“八卦”。构成八卦的原始符号是阴爻（--）阳爻（—）。阴阳爻及八卦的出现问题的说明是探讨《周易》体系形成的关键。因之，笔者的研究便从这里开始。

《周易》的卦爻符号是怎样产生的 千百年来 众说纷纭 莫衷一是。按照传统的说法 八卦是由伏羲氏画出来的 此一判断包含《易》卦原始符号出自伏羲之手这样一层意思。这一传统

说法曾经在较长时间里占居统治地位。但后来便渐渐有人提出疑问。随着西洋学说的传入,《易》卦起源问题的讨论更加热烈地开展起来,尤其是自本世纪初以来,这一专题的文章纷纷问世。其特点是从不同的角度、不同的学科进行阐述,表现出大胆探索、开辟新径的精神。作为学术研究,许许多多专家学者在这方面的探讨,无疑推动了易学的发展。笔者在这一问题上的研究正是在前人的启迪下进行的。

笔者以为,要说明一种与社会有关的事物的产生,弄清其文化基础是非常重要的。如果把赖以形成的文化基础看得过低,那就会对所着重研究的事物之较高的文化蕴含发生怀疑;反之,则又会盲目拔高。八卦起源及其文化蕴含的探索也是如此。

既然“—”、“--”被人们称作阴阳爻,两者的形态又是“对待”的,那么导致这种符号创造动机的观念基础当即“对待”。尽管“对待”这个概念之出现较晚,但并不等于观念的形成也如此。构成对待形态的事物必须是相反的。只有相反,才能相对。毫无疑问,人的认识受到生活经验、社会实践的制约。如果对生活毫无意义,人们也就不会去注意它;反之,则会强烈地吸引。这是从动物那里遗传来的本能。而为了生存,就必须充分利用大自然赋予的感受器官对外界环境作出感知,从而明了哪里是安全地带,哪里是危险地带。比如说,眼前出现一块平地,走过去不致使身体损伤,那就放心地走过去;眼前出现一个大坑或深洞、水沟之类,开头不知其危险,迈步而行,结果躯体受伤甚至深陷其中不能出。我们知道较高级一点的脊椎动物譬如猫狗之类是有记忆的。它们在教训之后已经能够避免重蹈覆辙。这种避免正是以“对比”为前提的。人类由于劳动,眼界更加开阔,活动范围逐渐增大,对外界的意识便显现出自觉性来。人类要生存发展就必须在自然界中获取足够的能量,这种需要促进人类自觉地寻求能量的资源,而对空间物体的存在及其关系之感知和认识也就逐步深化。于是有了前后、左右、上下、高低的空间位置的感悟,以及大小、长短、深浅、方圆、斜正的物体形态的认知。这一切都具有相反相成的“对待”特点。作为概念,上述词汇不会很早出现,作为观念,则应该说由

来已久。因为人一开始便是在空间内活动的。对自身与空间物体关系的认知 这是生存的前提之一。从这一角度看“对待”的观念当源于原始社会早期。开初较为模糊，随着生活体验的深化，此等观念逐渐地清晰起来。由于人们最初生活劳动乃是集体性的，要能在活动中取得协调，即需要创造一些表示空间位置、物体关系的词汇，以便传递信息。这种情况在尔后的文字表述当中还留下了踪迹。比如“上下”之词便反映了古人对具体事物关系的感受。上字 古写作“𠂔”，下字写作“𠂔”。《说文》谓“𠂔”为底也。底字通氏 是由山尻的观察而来。两条线一长一短，由于位置的相反，所表达的意义也相反。值得注意的是，这种观念尽管出自对具体事物的观察，但在表示上却具有初步抽象符号的特点。既然山尻、山顶可以给人以高低上下的对比，从而形成“𠂔、𠂔”的线型符号 那么从平地和坑洼的感受中得到相反的光波刺激并由之悟出两者的“对待”画出“一”、“—”的符号亦不无可能。

当然，可能性并不等于现实性，况且在人类文明史上那些较为重大的发明、发现、创造往往与多种因素相关。所以 我们在探讨《易》卦阴阳符号起源问题时不妨也把眼界放开阔一点，不妨从更多一些侧面进行考察、分析、综合。

让我们再回过头仔仔细细地看看八卦符号的形象吧。在这里，我们有了一个新的感受——八卦的立体性。乾坤坎离震巽艮兑 每卦三画，由下而上。这种立体性使我们想到了从动物到人的根本性转变形态标志——站立的问题。站立 这是一个伟大的跃进。假如没有站立，人类将很可能一直像其他许多动物那样以脸朝前下方的方式来感知外部世界。可庆幸的是 人类爬行了很久之后 终于从地上站起来，一刹那间 视野比先前扩大了成百倍，心灵为之震撼。抬头仰望云天 茫茫一片 低头俯视大地 水陆两分 太阳底下之万物尽收眼底。人们以自我为中心，以站立为姿态来观察天地万物，把自我心灵之光投射于天地万物，这种观察方式所得的形象一代一代地沿袭下来并得到补充和概括。这样，当人们以符号表示天地万物时事实上已将自我融汇



于其中。从这个意义上看，八卦阴阳符号乃是“直立”的人的自我映象，是我们的祖先对直立姿态的美的自我发现和朦胧的表达。这种表达不是以赤裸裸的方式对人体进行摹写，而是以暧昧和曲折的手法把人的自我形象嵌印于其中。所以，我们从八卦中不但要看到天地自然，更要看到人自己。在这里，人与天地自然“殊途而回归”了。而我们也由此找到了八卦阴阳符号缘起的关键。



八卦阴阳符号不仅给人以立体性的感受，而且给人以流动性的感受。不管是阴爻还是阳爻都是如此。单一地看，有流动性；对比地看也有流动性。从左到右地看，由下而上地看或由上而下地看也都具有流动性。一个阳爻是连续的流动，一个阴爻是具有渐进过程中断特点的流动。

八卦阴阳符号的流动性首先是由天地万物变动演化的自然本质决定的。远古先民生活劳动的直接舞台就是自然。而且，在很大的程度上，他们的生活资源乃是直接来自于自然界。故而，自然界的变迁，物体的位移无疑会引起其敏锐的反应。他们爬上果树，采摘果实，一阵风吹过来，树枝摇晃，果子脱蒂，直直地往下掉，这就是一种流动；当果子着地时，流动就中断了。可知，果子落地一事即已体现了连续性与非连续性的统一，诸如此类现象重复多了，便会在先民们的心目中造成一种“印记”，唤起他们对直线流动之美的内在感应。久而久之，直线感应的审美本能便积淀成为一种定势，潜在于先民的脑海之中。考察上古文化遗存，我们便可以看到许多直接性符号。诸如西安半坡仰韶文化遗址中出土之陶器上便刻有“|”、“||”的符号，冯方类型文化中出土的陶器上刻有“一”、“二”等。此外，像姜寨文化遗址、山东城子崖龙山文化遗址中出土的陶器上都留下类似的符号。我们当然不是说，这类符号就是八卦阴阳的前身，更不是说八卦阴阳符号直接导因于果实落地；但是，如果从审美的意义上看，则出土文物中的直线性符号显然可以成为我们探研八卦阴阳符号缘起的思路引导。因为任何一种符号的诞生都经过人类的心灵闸门，不管这些符号是否表现了功利目的，所以，如果我们没有看到自然物直线流动的连

续与中断在先民们内心上引起的审美反响，其结论将是片面的。

直是与曲相对而言的，没有曲也无所谓直。当先民们落落大方地画出直线符号时，这本身已意味着他们对曲线的包容。


《易·系辞上传》云：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗……”尽管《系辞上传》的作者是从其所处特定时代的哲理眼光来解释《易》道之功用的，但“曲成万物”之说却也为后人追寻八卦产生的观念基础提供了一个值得注意的线索。因为《易》道既然能够拟范赅备天地的化育而无偏失，能够曲尽而细密地助成万物而不使遗漏，则其“大本”便是一种能圆能方、直曲相兼的浑沌之物。这种浑沌之物因观察的角度、距离的远近之不同而相异。如果联想一下日出的景象或许也能得到某种启发。早在远古时期，先民们对太阳的行踪已十分关注。中国新石器时代器物装饰图案中出现了为数不少的太阳符号，诸如发现于甘肃、青海马厂型陶器上的  图形，发现于内蒙古翁牛特旗新石器遗址中陶器上的  图等均属此类。出土器物上这一类图形虽然在具体形态上尚有差别，但在线条的运用上又有一致之处，那就是曲直并用，由曲而直，由直而曲。有些地方甚至干脆简化成一个“十”字型。这种“十”字型尽管用的都是直线，但其背后则仍藏着曲的意义，只是太阳外形的曲线被省略了而已。查一下字典，我们可以看到许多与日出有关的字，最典型的莫过于“旦”字，《说文》谓：“旦，阴也。从日见一上。一，地也。”据此，则“旦”字乃是日出地上的一种象形。虽然这种字形比起八卦来要晚出，但从中我们却可以“捕捉”到古人观察事物和意义表示的特点。从远处看大地可以说是直的，因而有地平线的用语；从近处看，大地可以说又有曲折之处。这一点，先民们不会不知道。可是，当他们把物象化成符号的时候，枝节便被省略了。先民们没有用波浪来表示大地，却以一横画示之，这是本能简化之审美心理的作用结果。此等简化本身就是一种概括。可知，先民们在描摹拟范直线流动时又是以曲线流动的存在为前提的。没有曲线流动，自然也谈不上直线流动。或许先民们主观上并未清晰地感受到

这种相对性，但在心灵深处恐怕早已受到自然物之曲线与直线流动形象的激发。我们可以再考察一下太阳从地上升起的样子。它在某一瞬间与地平线相分离，先民们就在这一时刻记录下它的形象，所以日出为旦。但是太阳从地平线上升起直到高挂天边这一动作的完成并不是突发的，而是经历了一个过程的。如果往前追溯，那就又会捕捉到不同的形象。当太阳刚刚从地平线上露出一半的脸蛋时，太阳与地阴相交而成  形状。由于光线照射，代表大地的一横线之中部与太阳浑为一体，从远处看过去，大地似乎被太阳分为两半，而显出中空来。这种感受在视觉后象中表现尤为突出。当太阳半出地面之际，先睁眼注视，继而合眼，脑中显现出来的地平线便是中空的，曲性的太阳把地平线开了一条渠道。如果我们把被太阳开通了的一段忽略不计，那么地平线即在连续中中断而成“--”；如果我们把  之两边不计，那么太阳中的一线便又是连续的，而有“—”之状。从这种体验入手，画下“—”时它本身便潜藏着曲性之阳，画下“--”时它又潜藏着直性之阴。当然，我们进行这一番假设并不是说八卦阴阳符号即是直接起源于观日体验，而只是表明倘若没有物体曲直流动对先民审美心灵之钟的撞击，原始阴阳爻恐怕是难于诞生的。反过来说，物体曲直流动的对立统一也是我们探讨八卦阴阳符号起源之不可忽略的要素之一。


直线与曲线流动的对立统一，这虽然普遍地存在于自然界，但它之所以会引起先民们的“感通”，就在于这种对立统一在人自身可以找到直接的根据。人为了生存，就必须采取一定的行动。任何一种行动即非绝对的直亦非绝对之曲，而是有曲有直，曲直相兼。由于有了曲直相兼的运动，人才有可能从甲地到乙地，又由乙地到丙地，如此位移以获取生存资料，并达到愉悦感官的目的。这样，人便从自身当中发现了美感。在朦胧之中，我们的先民在生活劳动中以人作为中心来体验自然界；另一方面，又从自然界之中寻求生活的参照。这种情况



我们仍然可以从观日的活动中找到踪迹。稽考经籍，与观日有关的字甚多，除了上举之“旦”字外，“暨”字也是重要的一个。按《说文》：“暨，日颇见也。从旦，既声。”所谓“颇”就是偏颇。头偏则脸未能全见，以此喻日，故称暨。可见，这是以人的动作为标准来判断太阳行踪的。从客观上看，太阳是无所谓偏正的，因为宇宙无始无终，太阳的位置便不可言说。一言说便染上了人的意念色彩。然而，正是这种意念色彩使人显出独立的品格。从这个意义上看，我们先民的自我意识，先民对自身形体曲性与直性相统一的美的发现是他们自然界直性与曲性对立统一之认同的根源。这种认同不能不说是八卦阴阳符号以静止显示流动的重要前提。

在八卦学中，方位是一个十分重要的范畴。没有方位也就没有八卦学，因为八卦的排列是以方位的确定为基础的。如果我们把八卦当作一个整体，那么阴阳爻则可以相对地看作部分。正如动与静的关系一样，整体与部分也是互相依赖的。没有部分也就没有整体。这样，当阴阳爻画出来的时候，便已显现出八卦诞生的必然性。所以我们不但要在八卦排列中看到方位，而且也应当在阴阳爻里看到方位。不论是阴爻还是阳爻，画的时候，都有起点与终点。如果以起点为左，则终点即为右；如果以起点为前，则终点即为后。这就是说，一画之中已隐含着前后左右的意蕴。再仔细揣摩一下阴爻“--”此爻不仅有前后左右，而且有空。中是与旁相对而言的。旁，古与方通，方乃两船相并之貌。两船相并即有与圆相对的“四方”之义。故阴爻“--”显形，则四方意蕴即寓于其中。事实上，方位的观念起源是很早的。地下发掘的新石器时代陶饰上所绘各种“十”字型图案就是明证。像屈家岭、马家窑、半山等处所发现的  一类饰纹为数不少，说明新石器时代的方位观念已经得到普遍的认同。有了方位观念，则立体与平面的对立统一，曲与直的对立统一便作为基本的要素而被囊括于其中。由此观之，方位的观念乃是八卦阴阳符号得以诞生的“屋宇”。

方位与时间是不可分割地联系在一起。离开了时间，方位就无

从谈起 同样地 离开了方位 时间观念也是难以想像的。这是因为方位的测定，是以物体的运动为依据的。任何一种运动都是一个过程。过程就是时间。从这个角度来看，方位与时间观念应该是同时产生的。因此，当方位成为八卦阴阳符号诞生的屋宇时，时间观念便是这种符号轨迹赖以显现的尺度。方位与时间的统一，在我们的先民那里，是以太阳运行的被认同为标志的。太阳有出有没，有升有降。太阳升起了 天亮而明 故称为昼。昼字古籀文写作  从畫省 从日，☉之上 一乃是直观感受中的天之象形，☉之下省去一画（一本代表地），是表示太阳运行不停息，到了晚上即归入地下。太阳的这种不停的运动既显示了空间，又显示了时间，先民们对太阳运动的认同，即是对方位与时间相统一的认同，这种认同的结果又使明暗的变化与昼夜交替在先民们的脑中联结起来；同时，明暗与昼夜又可以互相转换。这里，隐隐约约也潜在着八卦阴阳符号的律动。

不过，如果从时间问题的背后进一步探索，我们依旧会看到先民们自我意识在观念上的表现。众所周知，东西南北中，这是我国方位学的基本概念。其产生一开始即已将先民们的活动浓缩于其间。

“东”从木，从日，从升，故从木，象日在木中。木即是扶木，或称榑木、若木、若华、蟠木等等。《山海经·海外东经》称：“汤谷上有扶桑，十日所浴。在黑齿北。居水中，有木焉。九日居下枝，一日居上枝。”《淮南子·天文训》谓：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑。”这两段话尽管表述上略有差异，但都提到了日出东方之象征的扶桑，这扶桑就是扶木。关于此，前人早已证明了。我们所要指出的只是其中的“浴”字。或以为浴乃“乍高乍下”之谓。其实其本意当为洗浴之浴。人们干活累得一身汗，沾了许多灰尘，跳进水中洗一洗，这就叫做浴。当先民们从自己的淋浴活动体验出发来描述日出东方、把太阳看作是洗了澡然后才升上树枝的时候，这已经把太阳拟人化了，太阳成为先民的自我化身。再看看“北”从匕，从匕，匕亦可以发现同样的情形。北，本指人背，后引申而为“

南北”之北 相背奔走而乖戾。《白虎通义》以及《汉书·律历志》以北方为伏方 谓阳气在下 万物伏藏。这正是由人相乖之本义引申而出。而“南”字 古与“男”通。男为田中之力 阳性。太阳任养 于时为夏，炎炎火上，这种取义亦与盛年男子的阳刚之质相吻合，方位观念乃是由太阳的运动得出的。其运动过程同时又显现了时间。所以，当先民们将自己的习性赋予太阳的时候，方位和时间也就“人化”了。在这里，先民们那种自我意识的影子再次被映现出来。故而，当我们从八卦阴阳符号里看到了时间与方位时，我们同时也找到了先民们将自己与天地自然认同的底蕴。

辩证法的规律表明：事物的发生和发展是偶然性与必然性的对立统一。八卦阴阳符号也不例外。假如我们把上述论及的天地自然中的“流行对待”曲直动静、时空合一以及先民们对它们的认同、感悟看作是八卦阴阳符号得以产生的潜在的必然性的话，那么，我们实际上便意味着有一种偶然的事件直接地刺激了先民们之八卦阴阳符号的创制。是的，如果没有偶然事件的催动，潜在的必然性就不会转化为现实的必然性。著名作家巴尔扎克曾经说过：“偶然性是世界上最伟大的小说家 若想文思不竭 只要研究偶然性就行。”<sup>①</sup>这话尽管说得太绝对了点，但却也道出了偶然性对于意识形态研究的重要意义。我们当然不会仅仅着眼于偶然性，但也绝不会排斥偶然性在人类文明史上的特殊作用。就拿八卦阴阳符号的产生问题而言，如果忽略了偶然的研讨，一切有关这一问题的必然性之论证也将成为空中楼阁。

导致八卦阴阳符号产生的偶然事件到底是什么呢？我们以为是画卦者与某种动物的特殊际遇。

向来 人们在叙及伏羲画八卦时大都说他是受了“河图”的启迪。在《易·系辞传》里早有“河出图……圣人则之”的说法。汉代以来 河图之说更有发展。尽管也有许多学者对此不以为然，但大多数学者则

抱肯定态度。倘若从偶然性之作用角度来思考，河图的有无之争便可以休止。

“形上”意识的产生是由具体到抽象的。如果我们把八卦阴阳爻当作一种具有抽象意义的符号，那么，直接刺激了这种符号形成的偶然性事物便是具体的。故而“河图”的原始面目也应该是一种具体有形物。直截了当地说就是蜥蜴，这可以从“龙马”之称找到线索。汉孔安国云：

（河图者，伏羲氏）王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦。

按照这一说法，河图系伏羲模拟“龙马”之文纹理而成的一种图形，也就是八卦排列的图形。但“龙马”又是什么呢？或以为是一种瑞马。如《艺文类聚》卷十一引《尚书中侯》云：“龙马衔甲，赤文绿色。”注谓：“龙形像马，甲所以藏图也。”《礼记·礼运》篇亦称：“河出马图。”唐孔颖达疏：“龙而形像马，故云马图，是龙马负图而出。”<sup>②</sup>这些记载都是把龙马当作祥瑞的标志或象征。不过，在隐隐约约之中却也露出了一点原型踪迹。因为其中所言之纹理、颜色、形状都为我们进一步之追溯提供了信息。在古代，由于龙乃是传说中的一种善变化能兴云降雨的神异动物，它的名称被广泛地借用他处，上至天文，下至地理，几乎都打下了龙的印记。有趣的是，作为四脚蛇的“蜥蜴”也有龙的雅称。晋崔豹《古今注》卷中谓“蚯蚓。一名龙子，一曰守宫，善上树捕蝉食之。其长细五色者，名为蜥蜴。”又北周庾信《庾子山集》卷四《夜听捣衣》诗云：“花鬟醉眼纈，龙子细文红。”由此看来，蜥蜴乃是守宫之一种，既然守宫又称龙子，则蜥蜴也就可以称为龙子。而龙之所以又与马连称，这跟良马骏马被归入龙类有关。《西京杂记》卷二谓：“汉文帝自代，地名还，有良马九匹，皆天下之骏马也……一名龙子。”这就

转引自胡渭《易图明辨》卷一，《四库全书》（台湾商务印书馆影印本，第44册第658页。

《十三经注疏》下册第1427页。

说明古人所谓龙之含义是多层次的。马可为龙，蜥蜴也可为龙。由于语言的交流变迁，龙马混称以谓蜥蜴便约定俗成。这种情况在《说卦传》里还有迹可寻。例如乾卦象天、象日、配龙，而《说卦传》又称“乾为马”。如此，则龙马在意义上便被连贯起来。从这种线索来稽考，古人所谓“河图”之本始当即“龙马”，亦即是蜥蜴。距今约七千年的仰韶文化时代之陶器上绘有人首蛇身的原始伏羲神像，前人推断其原型为蜥蜴，可谓颇具慧眼。当我们知道了蜥蜴又称龙子、龙马之后，便不难明白古人为什么说伏羲氏“以龙纪”，蛇身人首“的秘密了”，同时也不难明了“龙马负图”的奥义所在。

伏羲“则龙马”以画卦，这并不像有些人所说的那样是以某种现成的天文图为依据，而只是从动物的自然形状中获得灵感。因为当今流传的那个五十五点的河图已有相当深奥的数理思维。相比之下较为简约的八卦是不可能以之为基础的。伏羲之所以能够在学者们称作龙马的蜥蜴身上得到启迪，是因为蜥蜴的形状以及生理变化充分显示了太阳的时空统一性。清代黄宗炎在《周易寻门余论》中说：“上古朴直，如人名官名，俱取类于物象，与以鸟纪官之意，及夔龙、稷契、朱虎、熊罴之属是也。易者取象于虫，其色一时一变，一日十二时改换十二色，即今之析易也，亦各十二时，因其倏忽变更，借为移易改易之用。”<sup>①</sup>此堪称中肯之言。其中所谓“析易”就是蜥蜴；“易”即“蜴”之本字。蜥蜴为什么在一天之内变换十二种颜色呢？这显然与太阳的运行有关。太阳经过了十二时辰的运行而有昼夜之交替，一昼一夜合为一日，一日二十四小时，在古则为十二时辰。蜥蜴之颜色变换恰好与此相应，这真是天作地合，无懈可击。当新的一天开始之后，它的颜色又依照原有规律变化着，如此一往一还，周而复始。这样，蜥蜴身上便不仅表露出阴阳交替、昼夜轮转的信息，而且反映出了太阳系时间与空间的对应关系。因为它每出现一种颜色，便意味着一个时间单位，而这个时间单位又同时是太阳运行轨迹的对应点。颜色就象征着时

间的变化和太阳系各星辰位置的变化。甚至可以说宇宙间一切物体的变化关系都浓缩在这蜥蜴的颜色变化之上了，蜥蜴的颜色还呈现量变与质变统一的规律。如果借用阴阳的术语来说，那就是阳进阴退 阴进阳退 阳进一分 则阴退一分 阴进一分 则阳亦退一分。在每一时辰都是对称与不对称的矛盾统一。由此看来，蜥蜴实在是天然的宇宙阴阳变换表，时空晴雨表。伏羲在偶然的时刻发现了蜥蜴并为其颜色变化所吸引，其世代积淀的生活经验、感性与理性的知识，于此时此刻通通被激活。其聪明才智和悟性把特殊际遇下的表象升华了，八卦阴阳符号正是这种升华结晶品。因这是‘顿悟’而成 所以从阴阳两爻叠为三画卦乃是在同一个时期内完成的，是在拟象基础上的自然推演，而不像有些人所说的每一个卦都是一种已有图形（如鱼形）的变迁。这就表明《易传》上所谓‘太极生两仪 两仪生四象 四象生八卦’的说法是可信的。由此入手 才是研究《易》卦起源的正确路子 相反 力图单纯地从某些出土文物上的图形去寻找《易》卦 那不仅是徒劳的，不成体系的，而且也是不符合中国传统的整体思维形式的。

至此 我们可以引用《易·系辞下传》的一段话来作为八卦探讨的小结：

古者包牺氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 观鸟兽之文 与地之宜 近取诸身 远取诸物 于是始作八卦 以通神明之德，以类万物之情。

是的，八卦是仰观俯察、拟范取象的结果。八卦的产生既与具体事物有关又与具体事物无关。一方面 八卦以具体事物为法象 另一方面，八卦又不是具体事物的简单摹写，它是我们祖先对自然变化关系的发现 更是我们祖先的自我发现 是华夏民族‘人天相感’的辩证思维知识体系之母。

## 二、八卦符号的排列及其向六十四卦的推演

伏羲经过长期酝酿 于偶然之际遇时‘顿悟’而画八卦。这八卦就是乾 ☰、坤 ☷、震 ☳、巽 ☴、坎 ☵、离 ☲、艮 ☶、兑 ☱。其阴阳爻的

配合是有一定规律的。宋朱熹在《周易本义》中录有《八卦取象歌》一首，对于学习《周易》，密记其外形颇有帮助。其歌云：“乾三连，坤六断，震仰盂，艮覆碗，离中虚，坎中满，兑上缺，巽下断。”这首歌乃是根据八卦之卦象特点撰写的，读了它也有益于明了八卦之本初。

伏羲画出八卦之后，是怎样进行排列的呢？据《说卦传》所言，其排列具有天然的对称性，谓之：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆。”这段话里的“天地”就是乾坤，“山泽”就是艮兑，“雷风”就是震巽，“水火”就是坎离，而“八卦相错”指的是两两对应，“顺逆”是指八卦在方位上的周转顺序。对此，宋人曾传出一个“先天八卦方位图”（见图1）以为示意。邵雍《观物外



图 1

篇》云：“震始交阴而阳生，巽始消阳而阴生，兑，阳长也；艮，阴长也；震兑，在天之阴也；巽艮，在地之阳也。故震兑上阴而下阳，巽艮上阳而下阴。天以始生言之，故阴上而阳下，交泰之义也；地以既成言之，故阳上而阴下，尊卑之位也。乾坤定上下之位，离坎列左右之门。天

地之所阖辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣。<sup>①</sup>按照邵雍的看法，八卦最初的方位排列乃是以乾坤确定上下位置，亦即南北之位置，以为总枢纽；离坎配东西，表示日月之出入，兑在东南，巽在西南，震在东北，艮在西北，两两相对而成变化。从阴阳的消长看，震表示一阳始生，兑表示阳气增长；巽表示一阴始生，艮表示阴气增长。本来《易》卦之化生乃乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，但在圆图上阴阳二气之流行则是一逆一顺的。图之左方由震开始，向左上方旋转，历经离、兑、乾，其数由四而三、由三而二、由二而一，好像是今日追溯昨日，所以叫做“数往者顺”。图之右边由巽开始，历经坎、艮、坤，其数由五而六、由六而七、由七而八，好像由今日逆计来日，所以叫做“知来者逆”。可知方位图中，八卦流行，乃是顺中有逆，逆中有顺。从成卦的角度来看，这是以方位图右方之序为本的，故前人乃称《易》为“逆数之道”，即以今日逆知来日。这些解释尽管已融汇了后人的思想观念，更采用了周代之后的许多概念范畴，但在本根上则仍符合原始的流行对待之大义。因为我们已经说过，伏羲画卦体现了必然性与偶然性的对立统一。偶然际遇所看到的蜥蜴色变有流行对待；以长期生活体验以及世代遗传的知识信息库为基础的形上升华更体现了流行对待的必然性。所以，我们由此入门，以“逆知”伏羲氏的八卦排列也是符合《易》之基本原理的。如果从宏观的时空统一性的高度上来看待人类的演进历史，那么伏羲时代至今日社会之流程不过是一刹那时间。故而，尽管今日的物质文明已有了突飞猛进的发展，但在思维方式的基本点上却没有太大的变迁。这种情况正如许多学者在那些与世隔绝的尚未开化的民族的调查所显示，该等民族虽然没有什么先进的器具，但对于太阳系方位的感知则与工业化社会的文明人没有根本的差异。再说，古人对于经典的传授是十分严肃的。《易·说卦传》的那一段解释八卦方位的话必定是《易》师口授的记录，去古未远，当基本符合原貌。在这





这个问题上不相信《易传》的说法，难道相信后世那些为了一己之私利而胡乱生造的异端邪说？过去，有一些学者对古人的说法都抱着一种怀疑的态度，他们想方设法来缩短中国文明的历史，结果在地下发掘材料的事实面前不得不修正自己的看法。可见盲目地完全地怀疑古人并不是可取的研究方式。在《易》八卦符号的排列问题上也是如此。当然，古人也会犯错，我们并不提倡盲从。不过，倘若不从古人的记载入手而凭自己臆想，那是不会得到科学的可靠结论的。因此，我们认为《说卦传》有关“天地定位”的一段描述乃保留了伏羲八卦排列的原始信息。根据这一描述而画出的方位图名为伏羲八卦方位图未尝不可。

伏羲时代以乾坤定南北的卦序方位排列具有什么作用呢？最根本的当有两条：一是作为当时生产生活的指导，二是作为沟通人神关系的手段。这两者在远古时期是融合在一块的。从最终的目的上看，乃是为了人的生存和发展。

自狩猎时代向农业时代过渡以来，先民们更加感觉到认识天地运行规律的重要性。因为农业的播种收割是与天时地利密切相关的。不知道天时地利，就无法确定播种时间和场所，盲目下种，不合季节，决不会有好收成，甚至很可能连种子都烂掉。所以，这就很需要一个行动的指南。毫无疑问，先天八卦方位的确定，在生活于原始农业时代中的先民们那里具有意识革命的伟大意义。由于八卦本来就是在作为“太阳系时空反映表”——蜥蜴之颜色变化规律激发下画出的，它一诞生便具有极大的包容性和涵盖性。人们可以八卦为法器来表示一天的时间流程和日月之运行位置，更可以八卦的方位次序来表示一年的季节变化。今日尚流传并被使用着的二十四节气在古代曾被一些聪明人排列在八卦方位图中。尽管这是在伏羲之后发展起来的，但由此追溯往昔，自然就会想到二十四节气的表示法尚未出现之前八卦方位在春夏秋冬季节判断上的作用。地下发掘的资料显示，距今七八千年前，我国黄河中游和长江下游的一些母系氏族活动区便已有了原始的农业生产。在河姆渡文化遗址中，考古工作者发现了不

少供翻土用的耒耜，这是一种原始的农业生产工具。此外，在仰韶文化遗址——河南省渑池县仰韶村以及西安半坡等处曾出土大量的各式农具，并且留存许多炭化了的粟粒、菜籽等，可知当时的农业已有相当规模的发展。这种生产水平必然是与天象的认识相伴随的。一方面 要发展农业 就必须了解天象 从而原始天文学便应运而生 另一方面，天象的认识，时间程序的进一步把握验证了八卦表示的可靠性 于是 八卦方位便为先民们所仰赖 成为观时察变、法天行事的宝器。在原始农业时代，按照方位次序排列的八卦之所以又被当作沟通人神关系的手段，是因为远古时代科学思想以及科学的行为在人们的生活中并不具有独立的意义，那时候，科学与宗教同处于一种知识体系之中。远古人的生活，既需要科学也需要宗教。原始的科学为他们解决了许多实际问题；但由于宇宙的无限性，事物间的各种关系处在不断变化之中；旧的问题解决了，新的问题又产生了。不断产生的新问题，有的可以继续以原始科学的方式加以解决，有的则不能。在这种情况下，宗教便发挥了它特有的效力。作为人类社会的一种特殊精神现象，宗教有着悠久的历史。在太古时期，人们对宗教的信仰具有自发性。马克思和恩格斯曾经将这种宗教称作“自然宗教”或原始宗教。它是蒙昧时代人们“偏狭愚昧”的思考力之产物，费尔巴哈在《宗教的本质》一书中对其心理基础作过深刻的分析。他指出：“人本来并不把自己与自然分开，因此也不把自然与自己分开，所以他把一个自然对象在他自己身上所激起的那些感觉，直接看成了对象本身的形态。有益的、好的感觉和情感是由自然的好的、有益的东西引起的 坏的、有害的感觉 像冷、热、饿、痛、疾等是由一个恶的东西 或者至少是由坏心、恶意、愤怒等状态下的自然引起的，因此人们不由自主地、不知不觉地——亦即必然地……将自然的東西弄成了一个心情的东西，弄成了一个主观的、亦即人的东西。……把自然当成一个宗教的、祈祷的对象、亦即当成一个可以由人的心情、人的祈求和侍

奉而决定的对象了。’<sup>①</sup> 费尔巴哈这段话虽然是就西方自然宗教的情况来说的，但实际上也基本符合中国远古时期的历史情形。远古人把自己的情感、意志加到自然界，这不仅得出了“万物有灵”的观念，而且表明他们对人神沟通渠道的认定。正如西方许多文明古国一样，中国历史上的原始自然宗教具有多样性的内容。先民们既对自然界中的动物、植物、山川、日月星辰抱有神秘感，又崇拜鬼魂和自己的祖先，崇拜氏族之图腾。在诸多内容中，太阳所受到崇拜之历史尤为长久。由于太阳为人们带来光明和热量，是人类不能离开的生存前提，先民们在很早的时候便对之顶礼膜拜。如前所述，在新石器时代出现的十字型或类十字型符号事实上也是先民们对太阳表示崇拜的标志。最初，先民们对太阳的崇拜更多地带有自然属性，随着时间的推移，太阳神逐渐人格化。皇甫谧《帝王世纪》有一段话反映先民们把太阳人化并加以崇拜的状况。他说：“大昊帝包牺氏……继天而生，首德于木，为百王先。帝出乎震，未有所因。故位在东方。主春，象日之明，是称太昊。”这其中所谓“大昊帝”就是伏羲，因传说他曾取牺牲以供庖厨，食养天下，所以又有包牺氏之称。伏羲在历史上有种种名号，或称伏羲、羲皇、泰昊、大皓等等，这些不同的名称都隐含着光明盛大之义。而在远古人的心目中最大最光明者莫过于太阳。所以，伏羲的种种名号实际上又是由太阳的特性和作用而来的。先民们把伏羲当作太阳的化身，这既潜藏着太古时代自然崇拜的思想观念，又是祖先崇拜的表现。既然伏羲成为太阳的化身，他所画的八卦，变成沟通人与太阳之间关系的手段便不言而喻了。现存殷商甲骨卜辞中有许多三个一组的数字符号，例如安阳殷墟出土之卜骨上刻有  的图形，有关学者推断，这是坤卦符号之一。此说颇确，因为《六书通》“坤”字即写作 。《经典释文》亦称“坤”本又作“𡿨”。像这样的符号还有不少，这些符号对译成卦，为三画卦，当有较早的渊源。我们知道，甲骨卜

辞，本是占卜的记录。三画卦被转换成数字符号刻于甲骨，这就充分证明了八卦的确成为先民们沟通人神关系的工具。当然，先民们以八卦为工具来占问神明，这并不限于表示对太阳神的崇拜。在多神信仰的上古时期，只要先民们感到必要，任何一位受景仰的神明都可以通过卦的摆弄得到沟通，只是太阳神在先民们的心目中之地位更高罢了。

从现代科学立场来看，以八卦问神明，这当然带有浓厚的迷信色彩，但在上古时期，这种行为对于人们的社会生活来说却具有特殊意义。与现代许多幻想家或者理想主义者不同，我们的先民尽管迷信，却同时又脚踏实地。先民们景仰神明，向神明占问，乃是怀着那个时期的功利目的，《国语·鲁语》曾叙及此一问题上行为的功利性，谓：‘祀’及天之三辰 民所以瞻仰也 及地之五行 所以生殖也 及九州名山川泽，所以出财用也。①《礼记·郊特性》在描述蜡祭时也表现了这种思想观念：

……大蜡八 伊耆氏始为蜡。蜡也者 索也 岁十二月合聚万物而索飧之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也，祭百神以报啬也。飧农 及 皷 田神 表 窝棚神 阡 田间道路神 禽兽 仁之至、义之尽也。古之君子 使之必报之 迎猫 为其食田鼠也 迎虎 为其食田豕也。迎而祭之也。祭坊（水塘）及 水渠 庸事也。

我们祭祀天上的日月星辰乃是因为日月星辰给人们带来了光明，可供瞻仰；祭祀大地上的木火土金水五行乃是因为它们有利于生殖；祭名山大川，乃是因为它们可以给人们带来源源不断的财用；至于禽兽之类，之所以祭祀也是为了发挥它们的特殊功用。这就说明了先民们的宗教信仰具有一种务实的精神。与这种精神相应，力图以八卦占问神明的举动也是从当时先民们生活中的切身利益出发的。先民们相信，人与神之间是可以互相感应的，八卦就是一种感应的宝

《国语》上册，上海古籍出版社 1978年版 第170页。

《十三经注疏》下册第1453页。

器。直到现代，我们还可以看到一些偏僻的乡村里许多人堂而皇之地把八卦高悬在门户上。这乃是古老的感应观念在社会中的沿袭。

由于古人坚信八卦是由伏羲画出来的，而伏羲又被神化，成为太阳的代表，他以龙首蛇身、人首蛇身的蜥蜴形象“呈现”在世人的面前。这样，蜥蜴、八卦、伏羲、太阳便发生了非常奥妙的联系。从华夏民族崇拜龙的传统方面来考察，新石器时代出现的人首蛇身蜥蜴形的伏羲像当即早期的龙的形象。因为《易》之乾卦配六龙以象天，象日，而《左传》则称“太昊氏伏羲以龙纪”<sup>①</sup>。《拾遗记》卷二谓“蛇身之神，即羲皇也”<sup>②</sup>。如此，则龙蛇实又为一物，也就是前所谓“龙马”，它具有图腾的意义，是祖先崇拜与动物崇拜的融合，表现了先民们思源崇祖、不忘功德、护佑斗争、团结御外的直朴的感情。当先民们以八卦作为手段占问神明时，“图腾崇拜”的意识便直接或间接地被转化成一种作用于实际生活的信念，因为八卦符号的变化在先民们看来乃是神把吉凶信息传递给人的表现，神既是伏羲，又是太阳，也是龙马——蜥蜴。当先民们以八卦作为象征或图徽来安排农事活动进一步观察天象、分辨地理时，他们的虔诚同样带上了宗教色彩。因此，尽管从现代意义上看，以伏羲八卦方位排列指导生产生活和以八卦占问神明这两者是互相矛盾的；但在上古时代这两者却具有协调的作用或者功能，它们本出于同一个宗旨——人的生存。故而，从八卦的画出到初步应用，其背后所隐藏着的根本动力乃是我们祖先的生命意识。唯有对生命——人类生命的重视，才会追根溯源，以卦的信息来沟通图腾，沟通人天，才会以卦的变化来推测来事。

随着生产力水平的提高，先民们的活动范围进一步拓宽，对自然界的认识逐步加深，社会生活也更加丰富起来，从而新的一系列问题又产生了，原有的八卦已经不能满足社会的需要。于是，有人便将八卦互相重叠，推演出六十四卦来。

《十三经注疏》下册第 2083 页。

《四库全书》第 1042 册第 320 页。

关于八卦向六十四卦的推演，古来有种种不同的说法。或谓神农重卦，例如京房，郑玄等人即持此说；或谓夏禹重卦，如孙盛等持此说；或谓周文王重卦，如司马季主、司马迁、扬雄等持此说。现代学者在重卦的剖析上仍然争论得不亦乐乎。由于考古资料的新发现，文王重卦说法首当其冲受到了反驳。学者们研究的总特点是肯定一说，否定他说。从逻辑上考虑，这些探讨自然都有其合理性，不过，如果从特定的历史背景上来研讨重卦问题，则互相是非的笔墨官司即可了结。这是因为重卦不仅意味着八经卦相重而得六十四别卦，而且还意味着六十四卦的排列。由于排列的不同，重卦的含义也就有了区别。从这种立场上来认识重卦，我们认为神农、夏禹、周文王时代发生重卦都是可能的。前人为什么在重卦问题上有不同的说法，其根本原因所在就是三个时代重卦之排列不同，或者叫做卦序不同。众所周知，事物由于其排列组合的差异会导致部分的质变或彻底的质变。《易》卦的不同排列或组合当然还谈不上是彻底质变，但应当承认其间当有部分质的区别，这就显现出特殊性来，从八卦演为六十四卦，其定数是不变的，但怎样排列却又是变化的。所以尽管后来者没有改变六十四这个定数，但他们以不同方式来表现这个定数，这就使定数有了相异的旨趣，况且在把八个经卦演为六十四卦时也可以有不同的演法，推演者可以首先把乾卦与坤卦相叠而成乾上坤下的形态，即 ☰☷ 也可以首先把坤卦与乾卦相叠而成乾下坤上的形态，即 ☷☰ 也可以以坎离为相叠之先，重之而成 ☵☲ 或 ☲☵。其推演的原则不同，决定了产生的卦序不同。当然，也可以在任意两两重叠得出六十四卦形符号之后再根据一定的规则重新排列组合。这种情况不但合乎逻辑，而且也已经为历史文献和考古资料所证实。《周礼》称：“太卜掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”<sup>①</sup> 又云：“筮人掌‘三易’以辨九筮之名，一曰《连山》，二曰《归

藏》、三曰《周易》。<sup>①</sup>这三种《易》类之书其排列情形前人早已考定是有很大区别的。之所以有区别最根本的原因所在，乃是重卦规则不同。此外，在1973年长沙马王堆出土了一部帛书《周易》其卦序也与通行本《周易》区别甚大，这就更加证明历史上确实有多种不同卦序的《易》书存在。既然卦序的不同是与重卦的不同规则相联系的，我们就应该承认有不同形式的重卦之法存在。就此而言，对历史上有关重卦问题的记载轻易地加以否定的作法也应该重新作一番检讨。

黑格尔说过：“凡是现实的都是合理的；凡是合理的都是现实的。”在黑格尔看来，现实的东西之所以存在就在于它有自己的存在根据；而一切合乎事理的根据最终都将转化为现实。如果我们把黑格尔的“理”换成客观事物存在和发展的内在根据，那么他的话便与有关逻辑与历史相统一的观点相吻合。这样，我们从事物发展的逻辑当中可以看到历史；从历史的因素当中也可以找到逻辑。这种思想方法自然也适用于《易》卦推演问题的探讨。既然逻辑的推断已经显示不同的重卦以及由此而发生的不同的卦序排列是客观的，我们也就没有必要再去纠缠今人在这方面的众多议论，而应该从历史的角度进一步地考察一下先民们为什么会进行不同的重卦，为什么在此一时期六十四卦被按照甲方式排列起来，而在彼一时期六十四卦又被按照乙方式排列起来的发生根据。

意识形态之间是可以互相影响的，这种影响也可能导致意识形态的某种变化。不过，从根据上看，任何一种意识的变形之原始动因还是人的生活。不同重卦方式的发生也是这样。我们知道，华夏民族是最具有务实精神的，是非常讲究实用的，所以每一次不同的重卦，不同的卦序之出现必定与当时的民生相联系。上面所言及的三种《易》类书的出现即已证明这一点。《连山》与《归藏》二书虽然已佚，但从它书之征引或记录之中亦可略知其梗概。向来，人们在谈到《连山》时都说其卦序以艮为首。如《周礼·太卜》之贾公彦疏称：《连山》

之为名 似谓山内出气。此《连山易》其卦以纯艮为首“山上山下 是名‘连山’云气出内于山 故名《易》为《连山》”<sup>①</sup>。尽管贾公彦是为了解释《连山》书名的意义，但他的话却也反映了其卦序特点。关于此，前人论述甚多，几乎都异口同声地指出了该书以艮为首之事。作为一部书而言，《连山》可能不会出现得很早 况且遗失之后确有许多好事者加以重造，因此其内容必定留下了战国以后人的思想痕迹，对此，我们不拟深究。但是 就其卦序而言 该书恐怕是有所遵循的 更确定一点讲 前人所谓《连山》首艮之说当是可信的。《连山》为什么以艮卦为首？这是很值得深思的问题。从其表层上看，艮卦居于首位，这说明了重卦者乃是首先将经卦中的艮相重，而其他经卦则被置于其后，包括在伏羲时代占有极其重要地位的乾坤也被移到后面去了。艮在《连山易》中显然占居主导地位。我们知道 艮乃取法于山。《易·象传》谓：“兼山 艮 君子以思不出其位。”孔颖达《正义》释云：“两山义重 谓之‘兼山’也 直置一山 已能镇止 今两山重叠 止义弥大 故曰‘兼山’也。”<sup>②</sup> 孔颖达是从重卦的角度解释“艮”的本义的 他的解释与《象传》的看法基本相合。尽管所释之卦乃属《周易》 但作为“经卦”，《周易》的“艮”与《连山》中的“艮”之取象当是一致的。由此可知，《连山》中的“艮”之本象亦当是“山”。《连山》之重卦者以艮为首 这或许与其山居生活有关。古或以为《连山》为神农氏之《易》 而神农氏据说又称作列山氏或连山氏、厉山氏。如《礼记·祭法》云：“是故厉山氏之有天下也 其子曰农 能殖百谷。”，《路史·禅通纪》谓：“炎帝神农氏生于列山之石室。官长师事 悉以火纪 故称炎焉”；“肇迹列山 故又以列山、厉山为氏”。<sup>③</sup>这反映了人类的示源心理。考查一下中国古代史，我们可以看到太古时期，先民们不仅依地为姓号，而且在迁居他处时往往也将原先的地名带到新的住所继续作为其名称。神农之有

《十三经注疏》上册，第 803 页。

《十三经注疏》上册，第 63 页。

《四库全书》第 383 册 第 90 页。



列山氏之称 其源盖因于此。“列山”又作“烈山”仔细地琢磨一下 烈山氏之“烈”字 其下四点乃是火的象征 大火燃烧炎炎而上 故称炎帝。这种意蕴从一些有关古代狩猎习俗的记载中也可以追溯到一点踪迹。古代山居之人的主要食物来源，一是山中之禽兽，二是播种的五谷 为了捉得野兽 灭除虫害 取得好收成 炎帝族人在一定的季节便放火烧山。《周礼·夏官·司马》云：“中春 教振旅……遂以搜田。……鼓 遂围禁 火弊。”郑玄注：“火弊 火止也。春田 主用火 因焚莱 除陈草 皆杀而火止。”<sup>①</sup>“火止”之意在《易》之《艮》卦里尚有所保存。《象传》曰：“艮 止也 时止则止 时行则行 动静不失其时 其道光明。”道之所以光明就在于适时的火炎。前人谓神农氏之号烈山就是象征“烈山泽而焚之”。此说甚是。大概艮有止之义 止与火止通 田猎兴农与山火休戚相关 故《连山》以艮卦为首 其重卦者或许不一定就是神农，但与山居崇火的炎帝神农族肯定有密切关系。法国哲学家丹纳说：“要了解一件艺术品，一个艺术家，一群艺术家 必须正确的设想他们所属的时代的精神和风俗概况。”<sup>②</sup>为了说明这个道理 他作了一个比喻：“倘若同一植物的几颗种子 播在气候不同 土壤各别的地方 让它们各自去抽芽、长大、结果、繁殖 它们会适应各自的地域 生出好几个变种 气候的差别越大 种类的变化越显著。”<sup>③</sup>的确，事物的发生、发展是离不开环境的。如果我们把重卦及其排列也当作一种艺术品 那么就必须承认 以艮卦为首的《连山易》乃是山居重火的生活写照，是八卦在崇火依山的炎帝族的传播之后的一种活用和风俗化。

按照历史学家的记载，炎帝与黄帝共祖同源。如《国语·晋语》说：“昔少典氏取于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜

《十三经注疏》上册 第 836 页。

丹纳：《艺术哲学》 人民文学出版社 1986 年版 第 7 页。

③ 《艺术哲学》第 158 页。

水成。成而异德 故黄帝为姬 炎帝为姜。’<sup>①</sup>在《史记·三皇本纪》以及《帝王世纪》中也可见到类似的记载。由于居住环境的变化 炎帝与黄帝两族在思想情趣风俗习惯方面似乎也有较大的差异。反映在八卦的应用与推演问题上情况也发生了变化。古代有些学者以为黄帝亦曾将八卦重为六十四卦 并作了新的排列 名之曰《归藏》。后来有些人不信此事。然而 如果我们疏理一下古代有关《归藏》以及黄帝遗事的记述 似乎也能看到两者的有趣联系。古《易》家以为《归藏》的卦序排列与《连山》相异。其得名亦与其特殊排列有关。贾公彦说：《归藏易》“以纯坤为首 坤为地 故万物莫不归而藏于其中 故名为《归藏》也。”<sup>②</sup>按照这一说法 则《归藏》首卦为坤。在《易》学中 坤之本义为地为土。土与地于五色中配黄 于五方居中 故《坤》卦六五爻辞谓：“黄裳 元吉。”《象》曰：“黄裳元吉 文在中也。”这表现了崇尚“中黄”的观念和热爱土地的情感。另一方面，在有关黄帝事迹的描述内，亦常可看见尚中崇土的思想观念。象《吕览·应同》称：“黄帝之时 天先见大蜺大螭。黄帝曰 土气胜。土气胜 故其色尚黄 其事则土。”又《淮南子·天文训》谓：“中央 土也。其帝黄帝 其佐后土 执绳而制四方。”阴阳五行家们把黄帝同中土配合起来，这或许是从五方观念出发来安排的，但恐怕与农业社会的发展很有些关联。根据《大戴礼记·五帝德》的记载 黄帝时期 农业已受到了相当程度的重视 在整个民族当中具有重要作用，“时播百谷草木 故教化淳。”<sup>③</sup>由此可知 农业在当时的突出地位。由于农业受重视，土地价值即升高。反映到八卦学中“坤”也就显示出特有的魅力。这应当是《归藏易》的重卦者将坤摆在首位的社会经济基础。赵道一在谈到黄帝的业迹时说：“帝 黄帝 取伏羲氏之卦象 法而用之 据神农所重六十四卦之义 帝乃作八

《国语》下册 第 356 页。

《周礼·春官·大卜》贾公彦疏。

《大戴礼记·五帝德》。

卦之说 谓之‘八索’ 求其重卦之义也。’<sup>①</sup> 赵道一还说黄帝一号归藏氏 所以他把自己的创作名之曰《归藏》。赵道一是名道士 他对黄帝事迹的记载有许多出自神仙家言 不可尽信 但他把《归藏》同《连山》联系起来却也值得注意。作《归藏》者 不必就是黄帝本人 不过也不能排斥其族人有依八卦演《归藏》的可能。由于地下发掘资料尚找不到黄帝时有文字的 证据 此时的《归藏》或许不是一部书 而只是一种农业生产的示意图和卜法图形录，当时依卦占问很可能只有口头解说 未尝有笔录 但无论如何 在《连山》之后 又有人以主坤的思想原则重卦并重新安排卦序则是事实 唐宋以来人所谓 夏代之《易》——《连山》 商代之《易》——《归藏》 ”这很可能就是承袭前述古法而来的。随着农业的发展，天文历法、算学等技艺性的古代科学也跟着兴起。《史记·历书》之《索引》引《世本》曰：“黄帝使羲和占日 常仪占月 史区占星气 伶伦造律吕 大桡作甲子 历首作算数 容成综此六术而著《调历》也。”<sup>②</sup> 这里既提到了日月星辰的观察，又叙及历法的发明，黄帝时是否有比较周密的历法和算术不得而知，但由于农业的需要，时人注意观察天象，明昼夜交替之规律，春夏秋冬四时之序则完全可能。到了尧禹时代 天文、历法算术更受重视，《尚书·尧典》称：

乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，郊圻，曰明都，平秩南讹，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中，星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽翯毛。……帝曰：咨！汝羲暨和。期三百有六旬有六日，以

<sup>①</sup> 《道藏》 文物出版社、天津古籍出版社、上海书店 1996年版 第5册，第130页。

《史记》 中华书局 1959年9月第1版 第4册 第1256页。

闰月定四时 成岁 允厘百工 庶绩咸熙。

这一段话的大意是说，尧曾命令羲和恭谨遵循上天旨意，依日月星辰运行规律制定历法，作为时人从事生产活动的根据；他还命令羲仲住在东方海滨之暘谷观日，测定春分的季节；命令羲叔住在太阳由北向南转移之处明都观日，测定夏至的季节；命令和仲住在西部的昧谷观日，测定秋分的季节；命令和叔住在北部的幽都观日，测定冬至的季节。在这一系列的工作后，尧又嘱咐羲和以三百六十六日为一周期，按三年一闰月之法，推定春夏秋冬四时而成岁，于是百官职务之规定有了根据，万事得以顺利进行。正如《世本》<sup>②</sup>所描述的那样，羲和在尧的时代也担当了重要的制定历法的任务。据说，羲、和乃是同族中的两氏，分别为重与黎的后代，相传重黎氏为天文历法世家，故黄帝时有羲和，尧时又有羲和。由于传说的模糊性，《世本》以及《尧典》的记载或许在某些方面有混同之处，但不管情况如何，天文历法在尧舜时期显然是很受注意的。这种情况到了殷周时期更有了进展，六十甲子的流行是一大证据。此外，在甲骨文当中有相当数量的观日记载。现存周代的古代文献以及地下发掘资料也显示了殷周之际天文历法算术的进步。由于天象的观察，先民们更加感受到自然界对于人类社会的影响。于是“天人感应”的观念便成为当时的一种重要思想。在殷周时代，尽管也有人反对天命，或者表现出对天命的怀疑倾向。但总的来说，天对人的决定作用这种思想在社会上是占了主导地位的，同时由于君主制度的确立，君权与崇天意识便交织在一起。这一切都影响了八卦的进一步推演。于是与《连山》、《归藏》均不同的新的重卦法遂应运而生。这种重卦法以崇天主阳为思想原则。《周易》一书正是以此思想原则为基础的。相传周文王被囚在羑里之时乃“益《易》之八卦为六十四卦”<sup>③</sup>。他的推演乃以柔阴顺其刚阳。《说卦传》

《十三经注疏》上册，第 119 页。

② 按：《世本》或作《系本》乃因避讳之故而改“世”为系。

《史记》第 1 册，第 119 页。

里有一段话言及“乾坤生六子”之事，据说就是周文王安排八卦次序的原则。其略云：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，谓之少女。”文中所谓“索”就是“求”的意思。乾坤相合而有震、坎、艮、巽、离、兑六子。《易》以乾坤为父母，乾阳求合坤阴而得男，一索再索三索而有震坎艮长中少三男；坤阴求合乾阳而得女，一索再索三索而有巽离兑长中少三女。其阴阳男女一一相应。后人以此为“文王八卦次序”（见图 2）。此外，世尚传文王还建立了“后天八

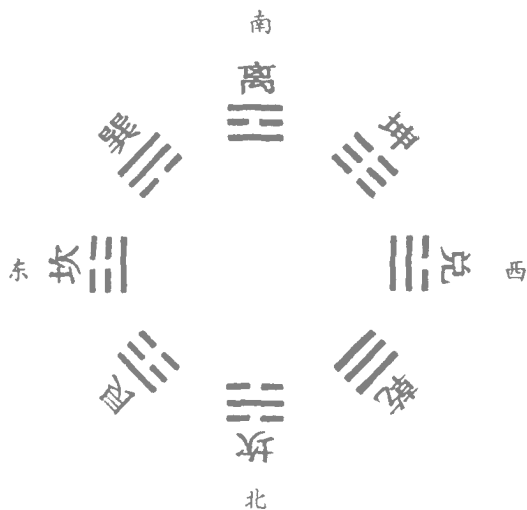


图 2 后天八卦方位图

卦方位”。此图中八卦之运转以及相互关系有如《说卦传》所云：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也；齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万

物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

假如撇开其象征旨趣不谈，那么《说卦传》这段话即表明：震在东方，巽在东南，离在南方，坤在西南，兑在西方，乾在西北，坎在北方，艮在东北，与一年四季春夏秋冬之轮转相符。朱熹在《答王伯韦书》中谈及《说卦传》中“帝出乎震”一段乃是文王即伏羲已成之卦而推其义类之辞。文王是否重新安排了这一八卦方位，在此可以存而不论，但从《易经》之中的确可以看出这种方位排列在《周易》成书时是被当作原则来遵循的。《坤》卦卦辞云：“坤，元亨，利牝马之贞。……西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”辞内所谓“西南得朋”显然正是从上述后天卦位坤的位置来说的。因坤处西南，故筮得此卦，吉应在西南，所以西南可得朋。对于“先天八卦方位”向“后天八卦方位”排列次序的演进，邵雍在《观物外篇》中有一段说明：

至哉，文王之作《易》也。其得天地之用乎！故乾坤交而为《泰》，坎离交而为《既济》也。乾生于子，坤生于午，坎终于寅，离终于申，以应天之时也。置乾于西北，退坤于西南，长子用事而长女代母，坎离得位，兑震为耦，应地之方也。王者之法，其尽于是矣。

在邵雍看来，后天八卦方位次序之所以把坤安置在西南方向，乾安置在西北方向，是为了表现长子用事长女代母的道理。这在周代强调人伦关系的社会中是可能的。同时，邵雍还认为这种卦位调整乃“得天地之用”也是符合其时代精神的。古人作《易》乃是为了实用，故有先天学、后天学的兴起。另外，有一点还需指出的是，《周易》尊阳主乾，乾又被置于西北方向，这或许与周族的地理位置有关。史载，周始祖弃系姜嫄踏巨人足迹而生，名帝喾子，传为尧的农师，舜封弃于郃。其

地在陕西武功西南。周文王建都丰邑，在今陕西西安沔水西岸。郃与丰邑之方位均在西北。故后天八卦方位很可能即暗合了以周族为旨归的思想观念。正如《连山》以艮为首卦反映山居用火生活现实和《归藏》以坤为首卦反映爱土重农的时代精神一样，后天八卦方位置乾于西北也与周代的地方生活密切相关。离开了这一点，我们也就很难真正理解《周易》的旨趣。

统而言之，八卦诞生之后，其排列并不是一成不变的，八卦向六十四卦的推演也不是只根据一种法则进行的。从《连山》到《周易》的过渡表明：八卦向六十四卦的推演经历了一个由变动到相对稳定的历程。八卦的每一次排列变化都反映了古代科技以及社会生活的变更。从这种意义上看，《周易》乃是中国古代文明的结晶，是华夏民族历史的融缩。它的诞生具有划时代的意义。

### 三、象数、义理之分合与易学体系的整体功能

当我们明了八卦的诞生及六十四卦推演之后，即可进一步来探讨《易》之体系功能问题了。由于《连山》与《归藏》已佚，此节的探讨只限于《周易》方面。

关于《周易》之书名，前人所论不尽一致。在谈到“周”字的含义时，孔颖达指出：“案：《世谱》等群书，神农一曰连山氏……黄帝一曰归藏氏。既连山、归藏并是代号。则《周易》称周，取岐阳地名。《毛诗》云：‘周原既既’是也。又文王作《易》之时，正在姜里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷，以此文王所演，故谓之《周易》。其犹《周书》、《周礼》题周以别余代，故《易纬》云：‘因代以题周’是也。”<sup>①</sup>按照孔颖达的看法，《周易》之“周”乃是取朝代之义。除此之外，又有人主张“周”字义取“周普”。如汉代的郑玄谓《周易》者“言易道周普，无所不备。”<sup>②</sup>陆德明《经典释文》卷二称：“周，至也，遍也，备也。今名书

《周易正义·论三代易名》。

《周易正义·论三代易名》。

义取周普。陆德明是知道《易纬》以“周”为代名之事的，但他却从哲理的意义上解释“周”之意蕴。现代易学家尚秉和先生对“周普”之义作了详尽的发挥，他在《周易尚氏学》中指出：“周易之理，十二消息卦，周也；元亨利贞，周也；大明终始，六位时成，周也；彖传分释元亨利贞既毕，又曰‘首出庶物，即贞下启元也，周也’；古圣人之卦气图，起中孚终颐，周也。此其理唯扬子云识之最深，《太玄》以《中》拟《中孚》，以《周》拟《复》，终以《养》拟《颐》，其次序与卦气图丝毫不紊。而于玄首，则释其所以然，其罔直蒙酋冥，即元亨利贞，故以中爻从为始，更辟廓为中，减沈成为终，循环往来，无不周之理。”<sup>①</sup>从十二消息卦以及易学专有术语“元亨利贞”的内涵、卦气图方面看，其“周而复始”的意义的确是存在的。因为十二消息卦复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤配十二地支，十二个月，排列在一个环形图式上便构成了头尾相衔、始终相接的轮转程序，而“元亨利贞”配春夏秋冬，这又体现了四时的循环往复；至于卦气图，以六十四卦分布于二十四节气中，这同样包含着轮转周普的意蕴。关于这些含义，汉代的扬雄有独到的见解，故尚秉和先生颇为赞赏。不过，如果从先后主次方面看，《周易》之周最先当只具朝代的意义。由于六十四卦的排列本身可以构成一个循环系统，后人遂从周普的角度加以阐发。所以，我们主张朝代之义在先，周普之义在后。

由“周”而“易”，古今释者亦众。最有代表性的有三种意见。

第一种意见即《系辞上传》所谓“生生之谓易”。这是从阴阳相互转化的角度来解释“易”的内涵的。唐李鼎祚《周易集解》卷十三引荀爽云“阴阳相易转相生也”<sup>②</sup>。又孔颖达《周易正义》称：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生谓之‘易’也。前后之生，变

尚秉和：《周易尚氏学》，中华书局1980年版，第3页。

有关“十二消息卦”、卦气图等事，后面还会作专门的论述。本节参看黄寿祺教授《周易名义考》，《福建师范大学学报》1979年第二期。

《四库全书》第7册，第815页。



化改易 生必有死，《易》主劝戒 奖人为善 故云‘生’、不云‘死’也。<sup>①</sup> 荀爽与孔颖达二人都从阴阳交替的意义上来说明“易”的内涵 在思想旨趣上与《系辞上传》大体相合。

第二种意见以为“易”含日月之义。换言之 这也就是以日月交替为“易”之本义 如三国时人虞翻《易注》即引《周易参同契》云“易”，字从日下月”。这一种看法 与第一种意见实有相通之处 因为所谓“从日下月”即含有阴阳轮转之义，如《说文解字》尚引秘书说：“日月为易 象阴阳也。”

第三种意见以为“易”一名而有三义。如《周易·乾凿度》云：“易者 以言其德也。光明四通 通精无门 藏神无内 简易立节 天以烂明 日月星辰 布设八卦 错序律历 调列五纬 顺轨四时……此其易也。变易者 其气也。天地不变 不能通气 五行迭终 四时更废 君臣取象 变节相和 能消者息 必专者败……此其变易也。不易者 其位也。天在上 地在下 君南面 臣北面 父坐子伏 此其不易也。”<sup>②</sup> 天上之所以有日月星辰的排列，乃是造物主示人以简易可循之理，天地间一气流行 四时移迁 五行更替 这就是所谓变易 但在位置的安排上 则又有不变者存 天上地下 君臣有序 父子有伦 这是永世不能更改的。对于这种意义，郑玄曾加以总结。他在《易赞》中明确地指出易一名而含三义：“易简 一也 变易 二也 不易 三也。”<sup>③</sup>

第四种意见以为“易”之本义为蜥易，即本章第一部分中所指之蜥蜴。除此之外 尚有主张“以宇宙之本体为易”等等。黄寿祺教授纵观历史 博览众说 追根溯源，“以易为变易之义者为主”此说颇具慧眼 故从之。

从结构组成上看，《周易》包括三大部分，除了六十四卦符号之外 还有说明这些符号的意义所在的卦爻辞的《彖传》、《象传》、《文

《四库全书》第 7 册 第 531~532 页。

《四库全书》第 53 册 第 266 页。

《四库全书》第 7 册 第 148 页。

言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》七种十篇<sup>①</sup>。卦爻辞部分前人称之为“经”，经传总合即为《周易》。一般认为卦爻辞在殷末周初即已产生，《易传》各篇基本上是我国战国时期的作品。张岱年教授在论《易大传》的著作年代与哲学思想》一文中指出，《易大传》<sup>②</sup>的基本部分是战国中期至战国晚期的著作，他在作了扎实的考证之后还说，其中《系辞》的基本部分是战国中期的作品，著作年代在老子以后，惠子庄子以前，《彖传》应在荀子以前。关于《文言》和《象传》没有直接材料，但《文言》与《系辞》相类，《象传》与《彖传》相类，应当是战国中后期的作品。我们认为张先生的观点是合理可信的。为了节省篇幅，本书对此不再具体考证，而以张先生之说为据，为下面的进一步研究略作交待。

从内容上看，《周易》一书的大要就是“象数”与“义理”。所谓象就是卦象，在概念上含有征象、形象、象征的旨趣。数就是筮数。义理就是根据《易》卦体系引发来的道理。象与数本来是不可分的。象的显现本身意味着数的存在；而数的意指亦与象的显现合一。随着易学占卜之术的发展，象与数有了区分。《左传·僖公十五年》：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋（滋长），滋而后有数。”<sup>④</sup>按照这种说法，则象在先而数在后。这种观点是符合人的一般认识规律的。人的认识是一个由具体到抽象的过程。数在最初是与具体的形象密不可分。随着抽象水平的发展，数才脱离有形物体而成为“形而上”的东西。《周易》从物质世界当中概括出卦象来，作为宇宙信息的符号代表，通过一定的数的推演而求得某一卦象，以提取一定的信息，作为行动的遵循。当获得了卦象之后，占卜之人又根据其符号象征的原则，结合社会人事问题进行解释发挥。于是有了义理。由此看

《易传》之所以有十篇，是因为《彖传》、《象传》、《系辞》均分上下，故虽七种而实有十篇。

《易大传》就是对《周易》中“传”的部分的专称。

详见《中国哲学》第一辑，三联书店1981年出版。

《十三经注疏》下册，第1807页。

来，象数与义理，乃是易学体系的两大杠杆，它们既在筮者占卜预测当中逐渐形成，又为相信占卜之学的人们提供了一定的行动依据。由于《周易》本来就掌握在占卜专家手里，而巫祝占卜专家在中国古代可以说就是高级知识分子，他们不但对当时的宗教有较全面的知识，而且对于当时的生产实践、天文地理等科学知识有较多的了解，对前人的社会生活经验也有一定的总结。因此，《周易》尽管在战国以前已成为占卜之书，带有浓厚的神秘色彩，但同时又包含了中国古代的知识精华。尤其是解释《易经》的十篇《易传》其哲理思维的特点更加明显地表现出来。所以对《周易》所具有的价值功能我们也应当进行具体的分析、从总体上加以把握。从思想史和文化史的角度来看，我们认为，《周易》的整体功能或价值至少可以从以下三个方面来认识：

第一，《周易》建立了一个包罗万象的符号系统，它表现了中国先民运用象征的自觉意识。

费迪南德·莱森(Ferdinand Lassing)说过：‘中国人是喜欢象征的，“中国人的象征语言”以一种语言的第二种形式贯穿于中国人的信息交流之中；由于它是第二层的交流，所以它比一般语言有更深入的效果，表达意义的细微差别以及隐含的东西更加丰富。’<sup>①</sup>的确，中国人语言之象征是丰富多彩的，难怪美国汉学家 W·爱伯哈德汇编了专门性的《中国文化象征词典》。在这部书当中，他择取了那些在中国民间脍炙人口的词语、典故、传说、图像，发掘其象征意蕴，读来确有使人耳目一新之感。不过，由于种种原因，他仅仅偶尔涉及《周易》卦形符号的象征旨趣，而没有深入和全面地阐释其意蕴（其中有些解释甚至是错误的）。如果我们在思考古代神话的象征内涵基础上再进一步地探索一下《周易》的卦象符号，那就会惊奇地发现，原来在这些玄而又玄的符号当中隐藏着十分深刻的中国先民的象征意识。德国哲学家黑格尔在论及象征型艺术时把象征分为“不自觉的”和“自觉

转引自 [美] W·爱伯哈德著、陈建宪译《中国文化象征词典·中国的象征语言》湖南文艺出版社，1990年6月第1版，第3页。

的‘两种类型。关于自觉的象征 他指出 在这种象征的第二阶段里，  
“普遍意义本身占有统治的地位，凌驾于起说明作用的形象之上，形象变成一种单纯的符号或是任意选来的图形。”<sup>①</sup>按照黑格尔的这种观点，自觉象征的最大特点有两个：一是具有普通性之品格，二是作为象征的形象已演变为单纯的符号或图形。尽管黑格尔并不了解《周易》但他的论述却在无形当中为人们发掘《周易》象征的自觉意识提供了思考的路子。

我们知道 普遍性与特殊性是相对而言的。普遍性又叫共性 特殊性又叫个性。普遍性存在于特殊性之中，亦即共性存在于个性之中 共性是通过对千差万别的具体事物的分析、归纳、综合得出的。这种分析、归纳、综合本身就是一个提纯和抽象的过程。在这个过程中，那些作为个体存在的差别性渐渐地被舍去了，留下的就是一切事物所共有的品质。考察一下《周易》符号的发明过程 我们即可看出具体与抽象、个别与一般的奥妙关系。正如我们在前面所引用的《系辞下传》所说的那样 八卦符号是通过“近取诸身 远取诸物”的拟范思维活动而得出的。在这个活动里 所拟范的“诸身”和“诸物”本是具体的，互相差别的；但是八卦符号的作者并没有把这种具体性和差别性通通在符号中表现出来，而是舍去了那些枝节，由此而画出的阴阳两爻因为最具有概括性 最简洁 所以也就成为“单纯的符号或图形”，其内涵高度地缩小，其外延也就无限地扩大，以致被作为万物发生的根本标志。由阴阳两爻重叠而成的八卦符号尽管最初具有天、地、雷、风、水、火、山、泽的具体象征意义 但是 当八种具体的事物被转换成乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑时 其具体性又变成一种潜在的因素入于隐态，这时八卦已变成了抽象的事物关系。由于具有纯符号性质，八卦重叠而成的六十四别卦，就卦形而言，同样具有纯符号的意义，它们可以被当作一种元件，根据不同的原则进行不同的组合。六十四卦的自然排列即可以用来表示宇宙的发生程序，亦可以用来表示任何

生命体的生老病死过程，乃至其他一切事物的发生、发展过程。由此可见，《周易》的符号象征确实具备了“普遍意义”。故而这是一种自觉的象征。哲学史家冯友兰教授曾经说过：“《周易》哲学可以称为宇宙代数学。代数学是算学中的一个部门，但是其中没有数目字，它只是一些公式，这些公式用一些符号表示出来。对于数目字来说，这些公式只是些空套子。正是因为它们是空套子，所以任何数目字都可以套进去。我说《周易》可以称为宇宙代数学就是这个意思。《周易》本身并不讲具体的天地万物，而只讲一些空套子，但是任何事物都可以套进去 这就叫‘神无方而《易》无体’。”<sup>①</sup> 冯友兰先生把《周易》比作宇宙代数学，这也是从符号性质方面说的，因为其具有高度的“形而上”之属性 所以它才能包罗万象 被后人广为应用。《四库全书总目提要》卷一称：“《易》道广大 无所不包……”《四库全书》的编者虽然对《易》说的支离旁衍状况表示不满 但却也表明了《周易》的极为实用性。这种情形 追其本根仍在于《周易》所建立的符号系统即象征着宇宙万物发展的客观逻辑具有同一性的，因其具有一般性和普遍性，故而也就有了高度的适应性。

作为符号系统象征之自觉意识之探讨，当我们把《周易》六十四卦当作一个套子，指出其普遍意义的时候，这本身便意味着其符号系统象征具有多义性和象征旨趣的可变性、灵活性。《系辞下传》云：“《易》之为书也 不可远。为道也屡迁 变动不居 周流六虚 上下无常 刚柔相易 不可为典要 唯变所适。”意思是说，《易》这部书极为重要，一刻也不能离开它。其中所体现的道理屡屡变迁，卦气运行变化没有停止 每卦每爻流动周遍 往来上下也没有定准 阴阳刚柔相易，这是不能固执地在典常纲要中斯守的，必须看到变化才是其根本的指向。是的 正因为《易》道是变动的，一元之气在流行 所以 符号系统的象征意义就不是单一孤立的，而是多样的，互相联系的。例如乾

<sup>①</sup> 1984年“中国《周易》学术讨论会”《代祝词》，《周易纵横录》湖北人民出版社，1986年11月第1版第7页。

(三) 卦最基本的象征意蕴是天,但这并不是说除了天之外再无别的象征意义。仔细地读一下《乾》卦卦爻辞以及《彖传》、《象传》、《说卦传》等篇的解释,可以看出,筮人以及哲学家们对其象征意义是不断地加以引申的。从其基本象征义出发,乾又象征着朝廷、君、玉、金、父、马等等。这是因为在易学家以及占筮之人看来,天子受命于天,天子建立的朝廷就像天廷,而一国之君,其尊贵如天,故以乾象之。至于金玉之象,那是取刚之清明,马象,那是取其行健之善,行健之久。这些事物之所以被纳入了乾卦符号套子里,最根本的一个原因就是它们 它们的属性都可以升到阳刚的本质上来认识。再比如坤 二 卦的基本象征义是地,引而申之,则为母亲象、为钱币流布之象、为锅釜之象、为子牛母牛象、为大车象、为文彩章理象、为黑色土壤象等等。坤之所以为母象,是因为大地受任生育万物,其功能与母相通。坤之所以为钱币之象,是因为钱币在古代称作布,钱与泉通,钱之收藏谓之泉,钱之流通叫做布,钱币(泉布)流行周遍,此正合地阴柔顺之义;坤之所以为锅釜象,是因为锅釜的功能在于化生成熟,这与地母之德通;坤之所以为子母牛象,这是因为子母牛乃是多繁育而柔顺之标志,这仍与地德合。坤之所以为大车象,这是因为大车可顺载其物,坤之所以为文彩章理象,是因为其色杂多;坤之所以为黑色土壤象,是因为其为“极阴”之色。由此看来,坤卦符号也是一个套子,只要事物性质功能上相符合,都可以被纳于其中。乾坤如此,其他众卦亦不例外。

第二,《周易》设置了一个具有初步辩证特色的信息处理系统,它表现了中国先民由数取象的决策行动趋向。

《周易》把六十四卦组成一个符号系统,这并不像扑克牌的发明那样只是为了娱乐游戏,而是为古人的活动提供决策依据。无论一个人,一个组织,一个国家,要使其行动或活动取得成功都必须有正确的决策。决策的形成取决于人类主体对客观世界的把握和对纷繁复杂的信息处理。我们的先民尽管并不知道“决策”的概念,但实际上却

早已有过决策的行为。由于历史条件和科学水平的限制，先民们不可能有现代先进科学的信息处理条件，他们对事物发展趋向的判断在很大程度上乃是依据于经验和类比推理式的“玄想”。而这种判断在先秦时期基本上又是在宗教的氛围下进行的。故而，《周易》自然也就成为他们的决策指南。

先民们是怎样根据《周易》来进行决策的呢？这就是由数取象，由象得旨。诚如前述，数与象本来是合为一体的。随着生产活动和宗教活动的不断展开，思维水平的提高，数便从象中分化出来。但是，就易学本身的发展而言，数从象中的分化，这并不意味着两者的彻底分道扬镳。事实上，它们在占筮者那里又被互相转换着，为提取必要的信息服务。《系辞上传》曰：“极数知来之谓占。”又曰：“极其数，遂定天下之象。”《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”这些话都表明，当先民们从物象抽取出数的概念并能够根据奇偶特性加以演算的时候，数便反过来成为筮者获取卦象的准绳。

先民们从什么时候开始通过数的推演来求得卦象？目前学术界尚无定论。但是，有资料显示，至迟在商代，由数推卦的法式已颇盛行。自北宋出土安州六器之一的“中方鼎”以来，学人从铜器铭文或甲骨卜辞中发现了不少六字一组的符号，考古学家张政烺先生曾将先后发现的材料汇编起来，进行分析，指出六字一组的符号乃是一种“数字卦”。他的这一说法得到许多人的赞同。此后徐锡台先生、李学勤先生均联系《周易》的卜筮之法作了探讨。从考古学界大量收集的材料来看，数字卦在商末已经存在。例如《中国考古学报》第五册所刊登的《1950年春殷墟发掘报告》中便公布了一组文字与符号。

根据学术界对殷周以前数字的一般译法，这组数字即为“七八七六七六”。此外，至目前为止所发现的武丁到帝辛时的甲骨文中有许多“𠄎”符号。著名文字学家杨树达先生在《积微居金文说·史𠄎壶跋》中指出这一符号就是“筮”字。所谓筮就是利用蓍草来演卦。由此可

知，由数取卦之方式本身也是发展的。开头对数字的使用与现在通行的《周易》之筮法当是不太相同的。1980年张政烺先生在《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文里曾就十二组数字进行分析，认为一与六的数字应用最多。张先生在1984年所撰写的《易辨》一文中对1980年春于陕西扶风齐家村发现的一片甲骨上的五组数字卦作了统计分析，发现其中仍是一与六两数据使用最多，同时这些数字卦里出现了“九”这一数字。他认为由八数到九数这是一个转变。八卦是伏羲氏创造的，数以八纪，故所用数字止于八，流传到西方周人手里，行之日久，必然要民族化。西方人计数以九为纪，九字遂进入筮数中。张先生这一推断是相当机智的。不管情况如何，由于占筮经验的积累，生产的发展，数学思维水平的提高，通过数据的推演而求卦的法式也发生了变迁，这一点是可以肯定的。在数的推演过程中，为什么一与六两数使用最多？这或许与占筮之入按奇偶性质进行合并有关。因为一、二、三、四的书写在古代都是叠画而成，这些数字排起来，容易混淆，于是就将三并入一，将二、四并入六。关于这一点，张先生已经指出来。我们觉得是有道理的。后来“九”数引入之后，原先的八进制便由十进制所代替。因在十进制当中个位数以九为大，故推演时以九为极，而与原先使用最为普遍的六相对，为奇偶数的总代表，随着对奇偶数性质特征认识的深入，占筮之人便赋予“九、六”以秘义。《说卦传》谓“参天两地而倚数”。所谓“参天”即“三天”就是指一至五这五个“生数”当中的三个奇数一、三、五，其和为九。所谓“两地”就是指五个“生数”当中的两个偶数二、四，其和为六。故《易》以九代表阳爻，以六代表阴爻。又据汉代马融之说，生数止于五，以此为本，加一为六，加二为七，加三为八，加四为九，于是蓍数因之而成。九为老阳，六为老阴，七为少阳，八为少阴。阳极变阴，阴极变阳，故逢九变六，逢六变九，而遇七、八则不变。关于演数得卦的过程，《系辞上传》说：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数



三十 凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成。引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。

所谓‘衍’就是演。因筮法乃是推演天地运行之数而得，天地乃域中至大，故称‘大衍’。前人所谓‘天地之数’乃是指十个奇偶数。一、三、五、七、九，其和二十五；二、四、六、八、十，其和三十。两者相加等于五十五，故《易大传》称‘凡天地之数五十有五’。但‘大衍之数’为什么又仅用五十呢？前人的解释各不相同。或以为大衍之数即天地之数，因传写之误，于‘五十’之后脱去‘有五’两字，故大衍之数五十。如金景芳先生即持此说。我们以为这么一部并未遭到秦火灾难，受到历代学人以及统治者重视的占筮之书，是不可能因传写之误而漏了“有五”二字的。如果是那样的话，就用不着区分什么天地之数与大衍之数，因两者即然同一，也就不必使用两个名称以增加混乱。应该说，大衍之数比天地之数少了五，这是有意识的安排。当然，这种安排也不像马融等人所说那样是二十四节气等数的相加，而是出于一种对“生数”（一、二、三、四、五）的景仰观念。因生数有大化之德，故尊之，虚而不用，于是大衍之数便比天地之数少了五。在虚了五之后，为什么又说：“其用四十有九”呢？这是因为古《易》家以为八卦未分之前乃是“一太极”，太极不动，所以又把五十根蓍草挂起一根以象征太极。如此，则实际使用的蓍草只有四十九根。赵定理先生指出：“从历法角度看，十九年有七闰，是置闰周期。一极等于七首，为四分历法日月五星的甲子的会合周期。又《周髀算经》中给出的勾股圆方图，七为圆的直径，为外大方的边长。商高答周公问说：‘方属地，圆属天。天圆地方……’直径为七的大圆和圆的外大方，象征着天地的起点。从起点演变，不就象征着天地规律重现的含义在其中了吗？一极为 31920 年，七闰十九年。 $31920 \div 19 = 1680$  个七闰周期。这就是用四十九根蓍草

演易的神奇根源。’<sup>①</sup>的确，筮数是与历法有关的，伏羲观蜥蜴之色变，这本身就体现了先民对时间观念的重视。前人在谈到伏羲画卦时又往往声称他“作甲历定四时”此等说法虽然未可尽信，但却也表明了《易》卦与历法的瓜葛关系。由于古人是从天人感应的立场出发来进行占筮活动的，筮法的发明和完善也就离不开其时空体验。时间是不断流逝的，其流逝是一个永无止境的运动过程，在先民的感觉体验中，这表现为春夏秋冬的四时更替，而这更替的背后则是日月五星的运转。由于这种运转造成了宇宙间物体关系的变化。人就在这种变化中被打上了烙印，得到“感应”。人要推知未来，就应该抓住其感应点，“知时知己”，所以占筮也就与历法密不可分。前引《系辞上传》一段有关大衍问题的阐述正是应用了古代历法的科学知识，把人置于宇宙时空的链条上进行蓍筮推演的。历代易家对于其推演的法式作了种种说明。在朱熹《周易本义》等书中均有精到的解释。作为易学与道教思想的相关研究，本书不拟在此对其占筮过程再作番重复性的疏解。对于本专题的研究，我们觉得只需了解一下这番数的推演，乃是为取得卦象信息服务就够了。

由于《周易》经过大衍数的推算（蓍草的分组排列处理）能够得到六、七、八、九这四个数，占筮之人又以六代表老阴，九代表老阳，七代表少阳，八代表少阴，并以九、六为动，七、八为静，这就体现了信息处理过程的辩证特征。因为大衍数的推算乃是为了得卦，或遇七、八或遇九、六，或六、七、八、九兼而有之，卦象信息的提取呈现出多样性来。随着所得“营数”，《易》以六、七、八、九为“四营”之数不同，对应的爻象卦象也不同。如果经过蓍筮，所得六爻之数都是七、八，那就是不动卦；如果蓍筮所得六爻之数含有九、六，那就意味着卦的变动。于是有了“本卦”与“之卦”之分。本卦代表现在，之卦代表将来。与此相对应的卦辞里都有吉凶判断，古人正是依其判断来采取行动的。考查一下古文献，即可看到先民依卜筮而决策的普遍性。别的不说，就拿

定都设邑的情形来讲便可证明这一点。《周礼·春官·筮人》谓筮人“掌三《易》以辨九筮之名……一曰巫更……”<sup>①</sup>这其中的‘巫更’就是筮更意即通过蓍筮而决定迁都邑之事。《郑志》里有一段话言及郑玄对巫更的解释。他说：“此都邑比于国为小故筮之。若武王迁洛 盘庚迁殷之等则卜，故大卜有卜‘大迁’之事。”筮与卜相比，在商周时期，尽管其地位稍低，但很显然也已被广为应用。春秋时代以来，《易》筮的地位大大提高以致应用之广 远远超过甲骨卜。这种情况在《左传》与《国语》中有不少的记载。例如鲁庄公二十二年“周史有以《周易》见陈侯者 陈侯使筮之 遇《观》之《否》。曰是谓‘观国之光，利用宾于王’ 此其代陈有国乎 不在此 其在异国 非此其身 在其子孙 光运而自他有耀者也。坤 土也 巽 风也。乾 天也。风为天于土上 山也。有山之材而照之以天光 于是乎居土上 故曰‘观国之光 利用宾于王’。庭实旅百 奉之以玉帛。天地之美具焉 故曰‘利用宾于王’。犹有观焉 故曰其在后乎 风行而著于土 故曰其在异国乎 若在异国 必姜姓也 姜 大岳之后也 山岳则配天 物莫能两大 陈衰，此其昌乎！”<sup>②</sup> 陈侯为什么叫周史以《周易》筮卦 其目的就是为其行动决策提供参据。筮人揲卦，王侯依凭，这不可否认带有某种迷信色彩 不过 也应该看到 在得到卦象之后 筮人又是根据其变化的象征旨趣 结合具体情况进行分析的。此例之中 所谓遇《观》之《否》 就是由《观》卦变为《否》卦。《观》卦象乃下坤上巽 第四爻有变 阴爻变为阳爻 故周史据《观》六四爻辞以论析。又因《否》卦乃下坤上乾 故周史从坤土，巽风，乾天三者之关系上来揭示姜兴而陈衰的道理。由此，我们看到古人在决策之前的一个信息处理过程，这就是蓍筮而得“本卦”又据其动爻而求“之卦”进而提取卦象信息 作出判断。由于卦象符号的组合本是依据朴素辩证之原理进行的，其着眼点在于事物间的关系，在于彼此间相互作用，六十四卦组成一个互相衔接的链

《十三经注疏》上册第 805 页。

《十三经注疏》下册第 1775 页。

条，每一卦所蓄荐的信息并不是互相割裂的，而是互为存在之前提的。这样，当某一卦被提取出来的时候，不仅使自身的主信息得到显现，而且也潜藏着与他卦的隐性信息的联系。筮人虽然是以被提取而出卦象为主要判断依据的，但同时又将他卦信息作为参据。所以，卦象符号的运动便带有“全息性”。这或许就是《周易》这部筮书千古流传的最根本之缘由所在。

第三，《周易》提供了一个认识世界、解释世界的基本框架，为后人的思想发挥、理论建构开辟了通道，留下了充分的余地。

《周易》通过数的推演而得出卦象，就占筮而言，这并非意味着过程的终结。因为卦象的显现，只是得出一组符号。本来，符号并不指称什么，它是抽象的。这样一来，占筮之人便面临一个新问题：他们必须对符号意义作出解释，否则，占筮的目的就无法实现，行动之前的决策便会落空。由于有了显现符号意义的需要，卦爻辞便应运而生。六十四卦三百八十四爻，每卦每爻均系之以辞。正如八卦向六十四卦的推演经历了一个过程一样，卦爻辞也不是在同一时间内产生的，它们当中有许多古老的民歌、谚语之类。由于解释符号的需要，占筮之人才把它们收集起来，并按一定的原则进行编排，重新加以修饰。经过了这道工序之后，原始的民歌、谚语之功能便发生变化，它们被纳入了占筮学的系统，同吉凶判断联系起来。

不过，由于古人占筮的目的是为了人的生活，更具体一点说，是为了人在物质世界的活动中采取有利的行动，占筮之人就不可能离开社会与自然去构造解说辞；相反，他们只能根据现实的生活状况进行解释。因此，卦爻辞尽管是同迷信活动联系在一起的，但不可否认也体现了先民们对世界纷繁复杂事物的看法，反映了他们的思想认识和哲学观念。别的不说，单就《泰》《否》两卦的卦爻辞便可以看出其世界观方法论的特征。《泰》与《否》居于《周易》上经中的第十一卦与第十二卦，是彼此衔接、互为对待的。《否》的卦象上乾下坤（䷋），也就是天在上而地在下，其卦辞云：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”。按此，则否闭之世，人道互不相通，天下无所利。君子必须守持

正固。这是因为《易》强调交感，只有交感才是亨通之象，而乾在上，其气上升，坤在下，其气下降，背道而驰，气不相交，没有生机，所以否闭不通。再从刚柔大小的范畴看，也同样显示了否闭之意蕴。《易》以乾阳为刚大，以坤阴为柔小，以相重的两经卦之上卦为外卦，下卦为内卦，《否》卦乾在上，即阳刚在外，坤在下即阴柔在内，在外者为往，在内者为来，阳刚为大，阴柔为小，所以说“大往小来”。既然往者大，来者小，则耗散大于生聚，因此君子以守持为要。与《否》卦相反，《泰》卦则是开通之象。其卦辞云：“泰，小往大来，吉，亨。”《泰》卦䷊六爻，上三爻纯阴为坤，下三爻纯阳为乾，阴在上而阳伏在下，阳气升而阴气降，能相交而发生机，所以通泰。再从六爻的对应关系来看，初爻为阳，四爻为阴，这是相应交泰之始；二爻为阳，五爻为阴，这是相应交泰的发展；三爻为阳，四爻为阴，这是相应交泰极终，物终而反始，所以《泰》卦九三爻辞说：“城复于隍，勿用师。”城墙倒塌，倾覆于干涸的城沟里，不可出兵征战。从以上的分析可知，《周易》虽是为了占筮，但其卦象解释却又纳入了自然物事和人类社会的内容。尤其值得注意的是，《周易》卦爻辞已经初步认识到宇宙的统一性问题，而这种统一就在于事物之间的矛盾性。由于事物的矛盾对立，双方的较量导致了地位的变迁，乃至在一定条件下的地位转化。这是一种世界观与方法论相一致的朴素的发展思想。

当然，必须指出，《周易》卦爻辞关于宇宙统一性的认识以及矛盾、发展、变化、观念还处于一种构架阶段，受到占筮活动的限制，卦爻辞编撰者不可能对某些重要思想进行深入阐述，更不能进行严格论证。与卦象的系统性相比，《周易》卦爻辞还不是严格意义上的语言解释学，有些观念甚至仅仅是偶尔一闪火花，没有系统的哲学范畴。但是，由于其解释言辞是与卦象符号相对应的，彼此可以互相转换，这实际上又为宇宙之描述与符号表示提供一个模式。其言辞之简略恰好为后人进一步开发留下广阔的天地，它的神秘面纱隐藏着无穷无尽的吸引力。

## 第二章 易学体系与道家及传统医学理论

### 一、易学与先秦道家

文化的发展历史证明，意识形态是有一定的历史继承性的。每一个时代的意识形态的形成不仅受到当时社会经济条件的制约，而且以前一代的思想观念为基础。这是一条客观规律，具有普遍意义

春秋战国是一个“百花齐放、百家争鸣”的时代，各个学派都从不同的角度撷取历史上的思想资料。《周易》作为一部最为古老的闪烁着先民思想灵光的占筮著作自然便受到各派学者的青睐。在这个环节上 我们所要着重探讨的乃是先秦道家学派对易学的应用和发挥。因为先秦道家系汉代后道教之母体，弄清先秦道家与《易》之关系 这是全面考察易学与道教思想错综复杂关系的基础。

先秦道家与《易》有密切关系 这一点前人

已略有论及。宋代学者邵雍说：“老子知《易》之体……留侯善藏其用。”<sup>①</sup>所谓“体用”这是中国哲学的重要范畴。“体”指形体、形质、实体；“用”指功能、作用、属性。崔憬《周易探玄》卷下：“凡天地万物，皆有形质，就形质之中，有体有用。体者，即形质也。用者，即形质上之妙用也。”引而申之，“体”又指本体、本质；“用”指现象。同时，“体”又指根本原则；“用”指具体方法。不管从什么意义上说，邵雍所言“老子得《易》之体”乃表明了道家创始人老子是深通《易》之根本的。关于此，近现代学者也有许多论述。詹剑峰教授在《老子其人其书及其道论》一书中曾多次叙及老子之学与易学的血缘关系。老子书如此，其他以老学为先秦道家著作也都打上了易学烙印。如《庄子·天下篇》即称“《易》以道阴阳”。这是对《易》之本质的概括。先秦道家与易学的这种血缘关系随着传统文化研究热潮的高涨，越来越引起了学术界的注意。近年来，有关这一专题的文章陆续推出，大大活跃了学术气氛，可喜可贺。为了叙述的方便，本节以下拟对先秦道家与易学发生密切关系之原因先略作分析，尔后再具体考察一下两者关系的表现。

先秦道家，所以与易学发生密切关系，这是由春秋战国学术界的大趋势所决定的。我们知道，春秋战国是被历史学家们称作“古今一大变革之会”的重要时期，亦即中国历史上一个社会剧变的时代，一方面是社会经济制度发生了演变，井田制度遭到破坏，工商业的发展和都市的兴起；另一方面是各种政治势力的兴衰更替，分化改组。在这个大动荡时期，随着领主经济的逐渐衰落，贵族领主文化垄断局面的打破；士阶层应运而生。本来，士乃是领主贵族的最低阶层，他们有一定经济基础，并且受过礼、乐、射、御、书、数——“六艺”的教育，或能文，或能武，或文武相兼。这种造诣使他们既可在平时充当卿大夫之家臣，又可于战时充当下级军官。但是到了春秋战国时期，由于原有经济基础的变动，这些低级领主便发生了分化，其中有一部分

人凭借自己的知识，游说于上层社会，力图参加政治活动，取得一官半职，有一部分人则招收门徒，传播知识。随着封建经济的发展，大批的新士又不断涌现。士阶层的成分比较复杂，既有儒、墨、兵、法等派学者，又有富于策略的纵横家，方士、术士，诸如天文、历算、地理、医药、农业、技艺之专门人才等。士这个阶层中的组成人员各自的目标理想虽然不同，但他们都想提高自己的地位，在社会上扩大影响。这样，构造自己的体系便成为十分重要的任务。于是，他们当中的相当一批人都把目光投向了古老占筮之书——《周易》。从各自的角度到《周易》这座“宫殿”里去探宝，去择取自己需要的东西。《系辞上传》云：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。”这说的虽然是《周易》的多种功能问题，但实际上却也透露了不同学派对《周易》的不同应用之信息。检索一下先秦士人著述，即可看出这种情况。《左传·昭公十二年》载：南蒯将叛（叛季氏），筮之，遇《坤》之《比》曰“黄裳元吉”。以示子服惠伯。惠伯曰：“黄，中之色也；裳，下之饰也。元，善之长也……”<sup>①</sup>这一资料不仅反映了当时部分士人对占筮的崇信，而且也保存了当时士人释《易》的特点。惠伯对“黄裳元吉”的解释已作了一定的发挥，表现了由象说理的特点。所以特别受到魏晋玄学家们的赏识。有意思的是，春秋战国时期的士人们还每每相聚论《易》卦之名义。如《左传·昭公元年》载：“赵孟曰：‘何谓蛊？’对曰：‘淫溺惑乱之所生也。于文，皿、虫为蛊，谷之飞亦为蛊（䷑）’。在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊。皆同物也。赵孟曰：‘良医也，厚其礼而归之。’”<sup>②</sup>这是赵孟与医和的一段对话。讨论的中心即什么叫“蛊”？两人从“蛊”的字义说起，进而引到《周易》中《蛊》卦的解释上来。按《说文》：“蛊，腹中虫也。”引申则为蛊害、蛊乱、蛊惑等等。《蛊》卦之象，下巽（☴）上艮（☶）。

《十三经注疏》下册，第 2063 页。

《十三经注疏》下册，第 2025 页。



(三),巽为风,艮为山,风刮于山下,所以医和说“风落山”;又因巽为阴为女,艮为阳为男,所以医和说“女惑男”。巽为长女,艮为少男,两者不相匹配,故有“惑”之断。像这种例子,先秦典籍所载颇多,诸子百家或者引述《周易》本文以立说,或者应用《易》义以释事理。故胡自逢先生指出:“春秋战国之际,王室式微,诸侯力征,民生凋敝,如水益深,如火益热,用是诸子百家,纷然并起,加以五伯七侯,争为长雄,咸欲延揽人才,以为己用,故诸子之言,盈溢天下,虽间有干禄求售,以媚悦当世者,要必出言有据,方可取信于时主,故《荀子·非十二子篇》总论诸子之言,而皆曰:‘其持之有故,其言之成理’。盖无征不信,重于易行,儒墨之徒,莫不称道尧舜是也。是其按理陈事,要必有所自出。《易》为六艺之冠冕,义理之渊藪,又当时至通行之书,其引述以为立言之据者固多……”<sup>①</sup>胡先生这段话是在全面考察了先秦诸子百家援《易》用《易》的状况之后作出的总结,的确符合当时的历史现状。在这样的大趋势之中,道家说《易》论《易》且据《易》之象数与义理来建设自己的理论体系便是很自然的事。

当然,光从外在条件还不足以揭示先秦道家授《易》立说的必然性,从而也就不能完全明了其基本特征。作为两者相关原因的探究,更重要的是从内在方面考虑问题。从这种立场出发,我们认为,先秦道家所以与《易》发生密切关系,这又是由其特殊身世所决定的。班固说:“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道。然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。合于尧之克攘,《易》之谦谦,一谦而四益,此其所长也。及放者为之,则欲绝去礼学,兼弃仁义,曰独任清虚可以为治。”<sup>②</sup>班固是在罗列道家典籍九百九十三篇之后说了这番话的,他既指出了道家的出身,又论述了其特点。其中所谓“一谦而四益”出自《易》之《谦》卦《彖辞》:“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”意思是

《先秦诸子易说通考》,台湾文史哲出版社,1974年初版,第2页。

《汉书》,中华书局北京点校本,第6册,第1732页。

说，天道运行规律正像日月一样，“日中则昃 月满则亏”盈满之时必然走向亏损，而虚空则受补益；地道的运行规律是盈满流散以广布虚处 如高岸变为深谷 深谷变为丘陵 而鬼神对人具有‘监督’作用 人骄盈者则为鬼神所害 谦恭者则为鬼神所佑 这就叫做‘危害盈满 施福谦虚’<sup>①</sup>。人道的运行规律是‘满招损 谦受益’。《彖传》作者以天道、地道、鬼神、人道为例，说明‘抑盈扬谦’的普遍意义。班固正是以此为据来描述道家的思想趣向的。这为我们进一步探究道家与《易》发生关系的原由提供了重要线索。的确，道家的前身即是史官，老子本人即当过周“守藏室之史”<sup>②</sup>。关于此，不仅《史记》明载 其他先秦典籍亦有叙及。如《庄子·天道篇》即称：“孔子西藏书于周室。子路谋曰：‘由闻周之征藏史有老聘者，免而归居。’”这里面的‘老聘’就是老子。可见，道家之创始者乃是史官出身。而史官不仅对历史故实了如指掌 而且对《易》也是颇精通的。这种情况在先秦古籍当中也可以找到不少佐证。如《左传·昭公三十二年》载 昭公薨 赵简子问于史墨曰：“季氏出其君而民服焉，诸侯与之，君死于外而莫之或罪也，对曰：……天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣……虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古已然。故诗曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，王所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮（䷡），天之道也。”<sup>③</sup>围绕着昭公薨一事，赵简子向史墨进行了一番政治咨询。赵简子名鞅，系晋国军事统帅；史墨则是晋国的史官。史墨在回答赵简子提出的问题时以《易》之《大壮》卦作为其判断的主要根据。《彖传》云：“大壮 大者壮也 刚以动 故壮。‘大壮 利贞’ 大者正也。正大而天地之情可见矣！”这段话是用以解释《大壮》之卦辞的 无非是说明事物之所以大壮就在于气质刚健而又能奋动。就人的角度来说，从柔小

黄寿祺 张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 1989年版 第137页。

《史记·老子韩非列传》。关于老聘其人，学术界看法不同，本文持老聘即老子说。

③ 《十三经注疏》下册 第2128页。

发展到刚大 那就必须保持端正不阿 这样才能明了天地性情“大壮”之象，下乾（☰）上震（☳）震为雷 乾为天 雷在天上震响 象征大为强盛 所以史墨称“雷乘乾曰大壮”。《象》曰：“雷在天上 大壮 君子以非礼弗履。”《象传》告诫 在大为强盛之时 不能施行非礼之事。这是因为“大壮”是事物发展过程中美好阶段的象征 如果不能守正谦退持中 用阳太过 则必然要走向失败。史墨以《易》之“大壮”卦象义旨作结 正是为了告诉赵简子谦退的道理。由此可见 作为史官 史墨对《易》之数与义理之应用是驾轻就熟的。像这样的情况在《国语》中也颇多记载 如该书《晋语》称：“公子亲筮之 曰尚有晋国 得贞屯悔豫 皆八也。筮史占之 皆曰 不吉。闭而不通 爻无为也。”这其中之“公子”是指晋公子重耳，“筮史”即管占筮的史官。重耳试图借秦国之力以取得晋国 亲自占卦 他嘴里念着“尚有晋国”连续占了两卦，第一次得《屯》 六爻不变动 第二次得《豫》 六爻还是不变动。按照古代占卦之法，若连占两次第一次遇卦就称作“贞”，第二次遇卦称“悔” 故文中有“得贞屯悔豫”之说。如果再占一次遇卦就称作“渎”了 即亵渎神明 所谓“初筮告 再三渎 渎则不告”即是此意。由于重耳占了两卦都没有发生爻变，《国语》作者称之“皆八”这“八”就是不动爻的一种专称（遇九、六要变，七、八不变），针对占的结果 筮史作出分析 认为这是“不吉”的卦 理由是“爻无为”没有变化 闭塞不流通。筮史能够作出这样一番判断，说明他对当时占筮的常法是颇谙熟的。类似例子在《左传·鲁襄公九年》也有发生。其占筮者也是史官。这就充分证明古代的史官对《周易》是有独到研究的。先秦道家既是从“史”的队伍中分化出来 必然也就具有了原先那一套《易》筮学识。

不过 至此为止 我们仍未将先秦道家为什么与《易》存在密切关系之原因全部叙述清楚。应当看到先秦道家从史官的队伍中衍化出来，他们的思想趣向已不同于一般的筮史。如果把专掌占筮的史官看作古代宗教职业人员的一种，那么先秦道家则是一种哲学派别。既然，情况已经发生变化，为什么先秦道家还会同《易》发生密切关系呢？我们认为，除了意识形态的历史继承性因素之作用外，还有更为

内在的缘由必须加以说明，这就是重视生命的根本思想动力，此等动力促进了先秦道家对“生命”有着一种特殊的情感。王弼注本《道德经》第五十章说：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生，动之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪。兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”老子所谓“十有三”就是十分之三的意思。要能生，取其“全生”之极十分之三就可以入死地，只要遭全死之极十分之三便够了。老子认为，百姓养生不留余地，因而就由生而入死。善养生者，不可以养生为目的。心中不受到欲望的牵累，所以能够避免凶虎甲兵之害。老子对生死的看法不是狭义的而是广义的。借用一个时兴的术语来说，这叫做宏观的生死观。他把人放在宇宙普遍联系的链条上来考察。老子如此，庄子及其后学何曾不是这样？《庄子》书中有《养生主》和《达生》篇都以生死为主题。而这种思想旨趣恰好与《周易》的根本宗旨相合。我们在第一章曾经说过，八卦的背后隐藏着人的影像。从八卦推演成六十四卦到《周易》功能的“占筮化”，这虽然已经掩盖了“庐山真面目”，但如果进一步追问占筮的目的是为什么？其直接的回答便是：为了人的行动提供决策依据。再进一步追问为什么要决策，其最终的答案只能是人的生存。《说卦传》有一段话揭示了《周易》“生命意识”的秘密所在，这叫“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”。孔颖达对此解释：“蓍数既生，爻卦又立，《易》道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道，下以治理断割人伦之正义。又能穷极万物深妙之理。究其生灵所禀之性；物理既穷，生性又尽，至于一期，所赋之命莫不穷其短长。定其吉凶。”<sup>①</sup>尽管孔颖达这段话包含着许多伦理道德的说教，但关于究生灵之性的言辞却也道出了《易》的“妙用”所在。由于《易》筮的根本宗旨是为了人的生存，提倡“长生久视”的老庄道家自然会到这一座巍峨的宫殿中探寻宝藏，并将其所得进行一番新的锻铸，以建立别开生面的理

论体系。

必须指出的是，先秦道家虽然主要是由于其生命意识与《易》的根本宗旨契合才迈进了“易学”这座宫殿的，但是他们在建构“生命哲学”的时候并不是空喊口号。先秦道家是智慧者，他们的视野颇为广阔，又具有“静观玄览”的精神。经过深思熟虑之后，他们寻找到了生命哲学的基点，这就是“道”。而这个“道”便隐藏着这些智慧者从易学宫殿里带来的信息。

现在让我们具体地考察一下先秦道家学派“道论”里到底隐藏着多少易学的信息。

既然先秦道家是从宏观的视野上来考虑生存问题的，这就必须解决人与天地自然的关系，推究其本源，以便作为行动的遵循。所以老子《道德经》第二十五章指出：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”老子所谓法就是法则。人不违地，以地为法，故能得全安；地不违天，以天为法，故能得全载；天不违道，以道为法，故能得全覆；道不违自然，以自然为法，“在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也”<sup>①</sup>。这里，老子以人为出发点，推及天地与自然之道，从而提出了生命哲学的本体论。

老子的“道”是什么东西呢？前人或以以为“道”就是“易”。如《列子·天瑞篇》在谈及“道”化生天地宇宙时说：“夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。”《列子》所指的“浑沦”就是天地未分之前的“道”。《道德经》第二十五章云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道……”<sup>②</sup>老子的道是寂寥无形体的，这就是浑沦。而《列子》又将浑沦之道称作“太易”。可知“易”与“道”在列御寇学派中被当作同一物。这

《老子道德经》第二十五章王弼注，《诸子集成》本，第15页。

按：“独立而不改”一句，原本作“独立不改”，现依帛书本增“而”字。

种‘易’‘道’同一说在唐代以后更有发展。如无名氏《道德真经解》称“道生一”，“易变而为一，一之所起也。故曰道生一，一者形变之始，天地有形之最大也，故曰一生二，天地定位，人居乎中，而三才成焉，故曰二生三……人之一身，貌肖天地，阴阳冲气皆具，其中必有至神者典之，亦犹王公之于天下也。”<sup>①</sup>无名氏这段话是对老子《道德经》第四十二章的解说。他把“道生一”看作“易变而为一”，很显然是以“易”与“道”相通合一为前提的。这种解释直到明清时期还被许多学者所采纳。千百年来，许许多多学者把道家之“道”与大《易》之“易”完全等同起来，当然过于牵强。不过也不是毫无根据的。实际上，如果全面地考察一下先秦道家有关道的论述，即可发现其“道”与“易”的确有偶合之处。

在古代，道的本义是道路。如《孟子·告子》篇记孟子曹交之言曰：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。”<sup>②</sup>这就是从“道路”的意义上解释“道”字。此等字义在老庄道家学派中也有保持。如老子所谓“大道甚夷，而民好径”，《庄子·渔父》篇中所谓“且道者，万物之所由也”。其表层的意义仍是道路。这与《易·随》卦九四爻辞“有孚在道”之“道”的表层意义是相通的。但是，先秦道家并不是停留在原始意义上使用“道”一词的。从总体上看，先秦道家之“道”已经上升为哲学的范畴，这种上升是在《易》的象征旨趣启迪下发生的。

从本体论的角度看，老庄的道首先是一种“常道”。《道德经》开篇第一章即云：

道可道，非常道。名可名，非常名。……故常无欲，以观其妙

\*\*\*\*\*

在老子看来，常道是不可以通过言语来显现其名迹的。如果可拟议而确指其名称，那就赋予了具体的意义，非无往不在的真常大道。照理，这种真常之道只能通过直觉来把握，不须立文字，但因关令尹

《道藏》第 12 册第 683 页。

《十三经注疏》下册第 2756 页。

喜之请 老子不得已而发言 所以一开始便郑重宣布‘道’的难言。其目的就是为了让人们冲出具体事物的局限，从抽象的水平上来感悟道的本体。清代学者魏源说：“非真常者而执以为道。则言仁而害仁，尚义而害义 袭礼而害礼。煦煦子子诈伪之习出 而所谓道者蔽 而安可常乎 老子言道 必曰常曰玄 盖道无而已 真常者指其无之实 而元妙则赞其常之无也。”<sup>①</sup> 魏源把老子的‘道’理解成无 把‘真常’当作无之实，这虽然并不完全符合老子的本义，但他指出老子重视“常”却也是事实。在《道德经》中不仅首章论及‘常’而且还在许多地方直接或间接地表述了‘常’的涵义。如在第十六章中 他指出：“复命曰常 知常曰明。不知常 妄作凶。知常容 容乃公 公乃王 王乃天 天乃道 道乃久 殁身不殆。”<sup>②</sup> 在这里，老子力图通过逆推否定的法式来探求道之本体 他所谓的‘复命’是一种静修的法式。通过静修 排除干扰 从而恢复了天真的本性 这就叫做复命。这时候 人对宇宙事物的把握不偏不倚 不显不彰 内心虚无 故能清明。如此坚持下去就能够心通天道，周普一切而无穷极。由此看来，老子常道之本就是恒而能久。《庄子·大宗师》在谈到‘道’的特性时谓之‘长于上古而不为老。狶韦氏得之 以挈天地 伏羲氏得之 以袭气母 维斗得之 终古不忒 日月得之 终古不息 堪坏得之 以袭昆仑 冯夷得之 以游大川 肩吾得之 以处大山 黄帝得之 以登云天 颡顼得之 以处玄宫；禹强得之 立乎北极 西王母得之 坐乎少广 莫知其始 莫知其终 彭祖得之 上及有虞 下及五伯 傅说得之 以相武丁 奄有天下 乘东维，骑箕尾，而比于列星。”意思是说常道长于上古却永远不会衰老，狶韦氏、伏羲氏、北斗星、日月、堪坏、冯夷、肩吾、黄帝、颡顼、禹强、西王母、彭祖、傅说等古代神人帝王以及天上重要的星宿都由于获得常道，因而有了特异的能量，或能够持久地存在，或能够在大地间产生重要效用。庄子所强调的正是道的永恒性。关于此，元代道士李道

《老子本义》上篇，《诸子集成》上海书店影印本 第 1 页。

此段王弼注本中为十六章，而魏源《老子本义》则作十五章。

纯有一段形象的说明：“校勘来校勘去 校勘到校勘不得处 忽然摸着鼻孔 通身汗下 方知道这个元是自家有的 自历劫以来不曾变易。所谓道也者 不可须臾离也。又道 行住坐卧 不离这个 况覆载之间 头头物物 都是这个 亘古亘今 只是这个 生天生地 只是这个 至于日用平常动静作息 只是这个 一切有形皆有败坏 惟有这个常在 天地虚空 亦有败坏 只有这个不败。只这个铁眼铜睛觑不破。”<sup>①</sup>他又说：“人情多聚散 世道有兴衰 惟有真常在 古今无改移。”<sup>②</sup>李道纯文中的“这个”系指道 而“真常”也是道。他认为真常不变易 只有不变易才能称作常，这种解释是符合老庄常道之本义的。但若推根究源，则老庄之常道乃出于《周易》之“不易”思想，《系辞传》有云：“易无思也，无为也 寂然不动 感而遂通天下之故。”这是认为“易”的本体是不动的。对此 孔颖达从卦位爻位的角度作了发挥。他说：“不易者 其位也。天在上 地在下 君南面 臣北面 父坐子伏 此其不易也。”<sup>③</sup>孔颖达把卦位爻位的恒定性同君臣父子关系联结起来，进行道德伦理的说教，在政治上是为了维护封建秩序服务的。但就易学的角度看，却也道出了其常理，我们知道《易》的卦位爻位的象征是有一定规则可循的。一般地说 经卦相重而有上下、内外、前后之分 把它们上升到阴阳的高度上来认识，则阳卦象征阳性事物，阴卦象征阴性事物。在爻位上也是如此 阴爻象征阴性事物阳爻象征阳性事物。从天、地、人的层次来看，《易》卦六爻分三重 上与五爻象天 二与初爻象地 三与四爻象人。故《说卦传》云：“立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之 故《易》六画而成卦 分阴分阳 迭用柔刚 故《易》六位而成章。”这种说法尽管已作了发挥 但基本乃是据《易》卦而发 力图揭示其常法。若考之《恒》卦 则其永恒常道大义更可因之而明。其卦辞云：“恒 亨、无咎 利贞 利有攸往。”这是说

《道藏》第12册 第644页。

《道藏》第12册 第652页。

孔颖达：《周易正义·论易之三名》。



“恒”卦乃恒久的象征，因其有恒久的德性，故亨通而无咎害，利于守持正固，有所前往。王弼对此卦辞注云：“恒而亨，以济三事也。恒之为道，亨乃无咎也。恒通无咎，乃利正也。各得所恒，修其常道。”…王弼在释恒之际，更论常道，其用意乃是为了揭示恒即常道之理。在这里，常道与恒已经被完全沟通起来，由此可知老庄之道的常义与《易》之“恒”的关系，前人早已察觉。关于《恒》卦的恒久之义，《彖传》说得更为详尽：“恒，久。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。‘恒：亨，无咎，利贞’，久于其道也。天地之道，恒久而不已也；‘利有攸往’，终则有始也，日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣！”《恒》卦下巽（二）

上震（二）在上者为刚，在下者为柔。巽为风，震为雷，故谓之“雷风相与”；又巽卦初爻为阴，二、三爻为阳，两卦阴阳爻相对，故谓之“刚柔皆应”。《彖传》把刚上柔下的尊卑次序，雷风之相须相助，阴阳相应看作是恒常不变的，又从日月久照，四时交替规律方面入手，进一步说明圣人持之以恒的功用。《彖传》的这些解说已不像《易·恒》卦辞那样素朴，但对于我们弄清先秦道家“常道”与《恒》卦的关系也是有帮助的。归根结底，《恒》卦乃在于阐发事物的“恒久”之理，教人立身处世要有坚持不懈的耐心。老庄道家所谓“常”无疑正是从《恒》之“永久”之义引申而出的。在提出自己的哲学范畴时，先秦道家尽管使用了一些让人看起来真有点“玄而又玄”的语言，但他们的引申和概括显然是有一定积极意义的。常是与非常相对而言，永久又是与暂时相对而言的，先秦道家从运动中寻找一种恒定的本体，并希望通过逆向法式达到与“常道”的合一，这正表明了他们对人类生命的关注与爱惜。

关于生命哲学的建构，先秦道家学派当然不是仅仅停留在“道”的常义之探究水平上，他们要进一步说明宇宙的发生和演变，为人的生存提供参照系。于是，他们又提出了“道生”的问题。《道德经》四十二章云：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

按照前人的解释，这里的“一”是指混成先天一元之气，“二”指阴阳，“三”指阴与阳会合之气，也就是本章下文所谓“冲气”。阴阳相合相感，便有了冲气。这个冲气已经把阴阳作为内在的环节包含在自身之中，因而能应能中能合，故万物由之化生，宇宙由之而成。关于“道生”的功能，《庄子·大宗师》说得更为形象：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受。可得而不可见；

自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久……

庄子认为，道可以心传而不可以口授，可以心得而不可以目见。道是自生的，它自为本自为根，在没有天地以前，道就已存在；鬼神和上帝，还有天和地都是由道产生的。道远在太极之上却不自以为高，在（四方上下）六极之下却不自以为深，它先于天地而存在却不自以为久。《大宗师》对“道”的性状作了许多描述，但最重要的还在于把它当作宇宙万物的本体，说明其化生的作用。尤其值得注意的是其中所用之“神”字。章炳麟《庄子解故》认为神与生义同。此说甚是。按《说文》：“神，天神引出万物者也。”所谓“引出”就是生出。《广雅》以身为“身”，即身有孕而生。申、身音同而假借，神从申，故神有生义。从训诂方面看，庄子所谓神鬼神帝，并不是以鬼帝为神秘，而是说鬼与帝并从道而生。这样，道就有了第一性的意义。

先秦道家关于“道生”的思想是从《易》的“生生”思想转变过来的。《易》不仅看到了静止恒久的事物属性，而且也看到了运动变化的事物属性。而运动变化的最显著体现就是化生。《系辞上传》云：“生生之谓易。”按照荀爽的意见，所谓“生生”说的是“阴阳相易，转相生也”。其生的动力来自易本体。所以孔颖达《周易正义·论易之三名》把“易”当作变化之总名，改换之殊称。他认为自天地开辟之始，便有“阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，浮萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。”历代《易》家的这些解释不可避免受到了他们所处历史条件的制约，他们各将自己的认识贯入其

解说之中。不过就“生生”观念之发明而言，却并未离开《易》的基本点。事实上，《易》是贯穿着生生不息观念的。由阴阳两仪重而为四象，再由四象生出八卦，八卦相重而有六十四卦，这既用以象征宇宙万物的相互关系，又是用以表示宇宙的发生和变化。这种生生不息的观念蕴含在乾坤卦象之中。《乾》卦辞云：“元亨利贞。”《坤》卦辞云：“元亨利牝马之贞”。古来对这两条卦辞的解释颇多歧义。我们以为上古时期言语经济，所以往往一字多义。概而言之，乾坤在古《易》家那里无非是被当作六十四卦阴阳转换之起点，所以都有“元”的功用。元就是始，就是生之本，《序卦传》谓“有天地，然后万物生焉”。天地即乾坤，天地是万物发生的前提，亦即乾坤是万物发生之所由。乾坤的这种“生生”功用，《系辞上传》作了精辟的阐发：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”这一段话告诉我们：象征阳物的乾，宁静之时专一而合养，兴动之际直遂而不挠，这就是大生之德；象征阴物的坤，宁静之时微伏而闭藏，兴动之际开辟而展布，这就是广生之德。宽柔刚大之德与天地同功，其交通变化之用合于四时之轮转，阳刚阴柔的意义与太阳相符，简约平易的美善原理可以同至高的道德相配。《系辞上传》的这一阐述正是为了说明乾坤为“生生”之源的秘义。这种秘义，《象传》也同样给予充分的注意，它指出：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”又说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”乾和坤在《象传》作者的笔下，一个是“资始”，一个是“资生”。一个开创了万物的阳气，使各类事物流布成形，一个配合天开创了万物依存的大地。万物得以含育而发扬光大。这就揭示出了乾坤的生生大德。在这里，我们发现了古老中华民族那种根深蒂固的生殖意识。此等意识早在神话传说时期便已相当强烈。随着时代的变更，生殖神话传说便演变为原始宗教的内容，同一定崇拜仪式相联系。中国古代在相当长的历史时期中一直保持着祭祀皇天后土的习俗，后土神本是一位女性。王国维

说 后字皆从女 或从母 从子 象产子之形……《说文》后 继体之君也。象人之形。施令以告四方 而‘土’字则是指与皇天相匹配的地母，后与土联称，被尊为神，这正是以女性崇拜为内容的生殖意识的宗教化。后土又叫做社母、石主 其原型乃是作为‘高媒’的女媧。《通典》卷五十五谓 高媒者 人之先也。故立石为主 祀‘以太牢’<sup>②</sup>。高媒也就是人类婚姻的缔造者，其被崇拜，仍然是一种生殖意识的表现。在原始宗教信仰诸神当中，不仅有社母、后土、而且还有社公。与神石或冢土作为社母后土象征的情况不同，社公是以大木为象征的，根据古文献的记载，古人在营建邦邑之际，必定要先建立社，并且种社树，这就叫做‘社丛’。曾经有过很长时间 青年男女可以在春天的季节到作为社木的桑林中自由性交。就连被尊为英雄祖先的大禹也有过这样的风流韵事。所以屈原《天问》云：“禹之力献功 降省下土方。焉得彼涂山女 而通之于台桑？”其中所指台桑 就是男女“社会”的场所。王逸对此注云 言禹治水“，道娶涂山氏之女 而通夫妻之道于台桑之地。”<sup>③</sup> 古人之所以在作为神社的地方，通夫妻之道，进行自由性交，正是力图通过神力使其生育获得成功。另外，在现存地下发掘材料中还有为数不少的新石器时代的生殖器模型。如陕西、河南、山东、湖南、广西、甘肃等地均有发现。由此可知远古时期人们对生殖问题的重视。最初，人们把生殖归结为女阴的作用，后来才渐渐明了阴阳相合的道理。前人谓伏羲氏画八卦 不仅“远取诸物”而且“近取诸身”，因此 乾坤卦象潜藏着生殖意识 这就势在必然。再说 先秦道家常常把‘道’称作母 这个道潜在着阴阳两种原动力 其互相配合 便化生出万物来。这就说明先秦道家学派关于‘道生’之观念与《易》的‘生生’思想不仅同源，而且有极为深厚的社会基础。

先秦道家学派在《易》启迪下把‘道’当作宇宙万物的根本 并多

《王国维遗书·殷卜辞所见先公先王续考》。

详见《四库全书》第 603 册 第 679~680 页。

《四库全书》第 1062 册 第 27 页。

层次地揭示其‘化生’的功能。但是 当浑沌之道体生化了万物之后情况怎样呢 换一句话说 宇宙万物是怎样表现‘道生’的气息呢 作为一种生命哲学，先秦道家理论在阐述了道的根本特性和功能之后，并没有完成其历史使命，因为先秦道家哲学是一种宏观的哲学体系，它不仅要揭示生的本源 而且要说明宇宙生命的秩序 这样 人的‘长生久视’活动才能有所遵循。所以 我们发现 在先秦道家以高度概括的语言说明“道”与宇宙万物之关系时，他们同时也展现了宇宙生命的秩序。这种秩序就是相反相成、自然运化。

先秦道家认为宇宙生命秩序的基础首先就在于相反相成。他们通过静观玄览 感悟到了事物的相对性。老子在谈到‘道生’的时候紧接着便说：“万物负阴而抱阳<sup>①</sup>，他认为构成宇宙最根本的相对性本质就在于阴阳两个方面。《庄子·田子方》篇也说：“至阴肃肃 至阳赫赫 肃肃出乎天 赫赫发乎地 两者交通成和 而物生焉。”这使我们联想起《易》之《泰》卦来。《泰》卦从感应的原理出发 置乾于下 置坤于上。坤为阴 乾为阳 阴气下降而阳气上升 两者交感 天下通泰 故万物生。庄子及其后学所谓‘至阴’与‘至阳’的论述可谓得了《泰》卦的精髓。因为至阴也就是老阴，至阳也就是老阳。本来，乾坤之定位乃是乾在上为天 坤在下为地 而在《泰》卦里 乾坤颠倒 坤处于天的位置 乾处于地的位置。所以《庄子·田子方》篇才把肃肃至阴之气看作是发源于天，赫赫至阳之气看作是发源于地。如此则地中有阳，即阴中有阳 天中有阴 即阳中有阴。阳与阴是相反的 但又是相成的。这就构成了互相包容的错综复杂的宇宙生命大秩序。在阐述相反相成的宇宙生命秩序的时候，先秦道家不仅仅是汲取了《易》的阴阳观念，而且是以之为基础，多方面地揭示其内涵和各种变格，这突出地表现在对立统一哲学范畴的建构及其抽象意义的阐释。《道德经》第二章云：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故

有无相生 难易相成 长短相较 高下相倾 音声相和 前后相随。这是对第一章“常名”、“无名”之义的进一步发挥。老子认为至善不善，至美不美。善到达了极点就无可称谓，美到达了极点也同样无可称谓。一旦离开了这种高度的抽象性，进入生命宇宙秩序之中，抽象便转化为具体。所以，当你说美的时候就意味着不美的事物存在，当你说善的时候也就承认了有不善东西的存在。由此生发开来，有与无、难与易、长与短、高与下、音与声、前与后都是互成“对待”而不可分离的，指谓一方是以承认另一方的存在为前提的。这种表示事物“对待”关系的范畴在《道德经》中相当不少。除了上述之外，诸如巧与拙、智与愚、辩与讷、是与非、强与弱、损与益、刚与柔、治与乱、贵与贱、吉与凶、贫与富、得与失、祸与福、寒与热、雌与雄、重与轻、小与大、来与往、老与壮、生与死等等。同样地在列子、庄子书中也使用了一系列的表示“对待”的范畴，有的本身就是《易》的卦名，有的则是从《易》的卦爻辞中提炼出来的。再说《易》的八卦本来也表现矛盾对立、相反相成的关系：乾与坤对、震与巽对、坎与离对、艮与兑对。这实际上就是把天地、雷风、水火、山泽看成四对矛盾。由此推演而出的六十四卦，可以说正是阴阳两面相反相成关系的展开，是一环紧扣一环的“流行对待”的链条。老庄道家对于宇宙生命秩序的把握正是《易》的矛盾观念的发展。

先秦道家不仅看到了生命秩序中的相反相成、流行对待，而且看到了其自然运化。用人们熟悉的哲学语言来说，自然运化就是事物的运动变化并在一定条件下的互相转化。关于这一点，老庄道家也有许多精辟的见解。如《道德经》三十章说：“物壮则老。”第二十二章说：“曲则全，枉则直，洼则盈，蔽则新，少则得，多则感。”第六十四章说：“合抱之木，生于毫末，九层之台，起于累土，千里之行，始于足下。”老子这些论断既包含了物极必反的思想，又表现了事物在一定条件下由量变向质变转化的萌芽观念。这种转化的论述在《道德经》里时常

出现。尤其有价值的是老子还提出了“反者道之动”<sup>①</sup>的深刻命题。“反”既是一种复归，同时又是一种“转化”。这种思想观念直接影响了《列子》和《庄子》。像《列子·天瑞篇》所谓“死与生，一往一反”；《庄子·大宗师》篇所谓“反覆终始，不知端倪”等等，都是回复、转化思想在不同情况下、不同场合的贯彻。先秦道家学派的回复转化思想若追根溯源，亦肇端于《易》。因为《易》的重要法则除了“不易”、“简易”、“变易”之外，还有“反易”一条，都是由于互相对立相反的两种现象或力量的互相推动而前进的结果。《易》之《乾》卦《象传》云：“终日乾乾，反覆道也。”《复》卦《彖传》称：“反覆其道，七日来复，天行也……复，其见天地之心乎？”按《说文》谓反为覆。这就是回复反转，具有反对与转化的意义。《彖传》与《象传》的解释并非无稽之谈。试看《复》卦卦辞：“亨。出入无疾，朋来无咎，反覆其道，七日来复，利有攸往。”复卦之象乃下震（二）上坤（三），象征着“回复”。它告诉人们，阳气生于内而长于外，无所疾患，刚健之友朋前来无所危害；群阴剥阳，至于几尽，复归反本而得一阳于下，这就是反覆。我国地下发掘的青铜器铭文当中，保存了古代的一种纪日法，分每月为四期，每期七日，这是根据月亮的盈亏规律而定的。过了七日，又返回来，这就是周转，就是事物阴阳转化的一种表现形式。当然，转化的突出表现还在于事物性质朝着完全相反的方向发展。所以《杂卦传》在解释《否》与《泰》两卦时说：“《否》、《泰》反其类也。我们知道，《否》、《泰》两卦都是由乾坤相叠而成的，乾坤两卦的上下互易也就造成了《否》、《泰》的性质转化。总之，《易》的转化思想尽管只是初露锋芒，但却给老庄道家以重大影响。先秦道家正是在《易》相反相成、矛盾转化观念基础上建构自己的生命哲学体系的。先秦道家虽然并没有直言其概念范畴出自《易》，也没有标明其思想内核来自于《易》，但在客观上的确是与《易》很有关系的。如果我们把先秦道家关于“道”的思想当作其生命哲学的本体论，那么，该学派有关相反相成、矛盾转化论述则可以视之为生命

哲学的辩证法。因为他们这一切的论述最终都是为了人的生存，所以会从各个方面各个层次去挖掘宇宙运行的规律。在先秦道家看来，天地万物的运行规律同时也是生命存在的规律。因为人与天地万物同本同根，揭示了天地万物的运行规律，这便意味着展现了生命存在的内在秩序。要使得生命脉搏与宇宙大秩序的节奏相符就必须遵循天道 损益合乎自然。与时进退 守柔守中 复归反本 先秦道家的这种修行法式乃得益于《易》之“ 逆数 ”法则。先秦道家认识论、人生观、政治观的总原则就是“ 无为 ”。因为天道是“ 无为 ”的 人法天则地 也就必须“ 无为 ”。所谓“ 无为 ”并不是无所作为。老子讲道常无为而无不为。无为就是遵循客观规律，反对主观性的刻意雕琢，一切以自然为常法。先秦道家是通过高度的哲学思辩之后提出其生存总原则的，之所以能够如此 就在于他们正如邵雍所说的那样乃是“ 得《易》之体 ”。当然先秦道家的哲学体系并不是《易》的简单摹本。他们研《易》、用《易》在其体系的建构过程中又发展了《易》。这一点给传统医学体系的建立以及后世道教予极大的启示。故尔，先秦道家的生命哲学便成为《易》通向传统医学以及道教的一座桥梁 不知先秦道家与《易》的密切关系也就难于弄通传统医学、道教、《易》之间的错综复杂的纠葛。

## 二、易学与传统医学理论

现在让我们转入《易》与传统医学关系的探讨。在易学与道教思想相关的基础研究中，之所以要涉及传统医学问题，是因为道教思想本身又包含了传统医学的内容。《中国大百科全书·宗教》卷已正式将“ 道教医学 ”作为一个重要条目列入其中。还有道教的养生气功多半与传统医学有关。这样 研究传统医学与《易》的关系便成为我们进一步弄清道教思想与《易》的密切关系的前提。

在作具体阐述之前 有必要对“ 传统医学 ”这一概念稍作说明。这里所指的传统医学是就中华民族而言的。换句话说，这种传统乃是中国的传统。中国传统医学 我们习惯于把它称作“ 中医 ”。但“ 中 ”与



“医”这两个概念在原初是不相同的。本来，中与医并未连称。秦汉之际，方有“中医”一词出。考《汉书·艺文志》有云：“经方者，本草石之寒温，量疾病之浅深，假药味之滋，因气感之宜，辩五苦六辛，致水火之齐，以通闭解结，反之于平。及失其宜者，以热益热，以寒增寒，精气内伤，不见于外，是所独失也。故谚曰：‘有疾不治，常得中医。’”根据这种说法，“中医”的原有含义乃是指以中和之法为医，意即令身体常保中和，调整内在阴阳之气，使不平之气“反之于平”。这种意义直接来自于《易》的“尚中”思想<sup>①</sup>。《易》以黄色象中土，得中则称为吉。《坤》卦六五爻辞云：“黄裳，元吉。”按六五之爻，居上卦之中，而“黄”则居五色之中，象征中道。《文言》有云：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也！”《文言》的作者以通达文理、中和之黄色比喻君子的美质，认为其所以美就在于身居中正之位，故而美蕴便存在于内心，畅流于四肢，发挥于事业。可知“尚中”思想在《文言》里得到了充分的发挥。实际上，在“十翼”当中，有关“中道”的思想已经成为其卦象阐释的一条基本原则。爻有阴有阳，阳为刚，阴为柔，刚柔之交不论居于上卦之中或下卦之中都称作“得中”，意即“刚柔得中”或为一刚得中，或为一柔得中，或为双刚得中，或为双柔得中，或为刚柔分中。此等情形，皆视为吉。如《观》卦《象传》云：“中正以观天下。”这是对《观》卦六二与九五爻而言，六二阴爻为柔，居下卦之中位、臣位，九五阳爻为刚，居上卦之中位、君位，君臣各居其位，各守中正之道，故为吉象。这种思想在老子的《道德经》中也有反映，如第四十二章云：“冲气以为和。”冲通为中，冲气即是中气，中和之气。再如第五章云：“天地之间其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”其中之“橐”就是指排囊，而“籥”指乐籥，橐籥之中，空洞

关于“中医”概念同《易》的关系，山东大学周易研究中心主任刘大钧教授已有论及，此处参考其有关谈话记录及文章，并作发挥。

参看高亨《周易大传今注》齐鲁书社1979年版，第40~43页。

无为。但正因为其空虚所以有大用，“虚而不得穷屈，动而不可竭尽”<sup>①</sup>。老子把天地之“中”比作囊龠。他认为囊龠中空，人效法天地，也应该守中道，去己任物，无为而合于“共吹”之声。在《道德经》第四章中，老子又说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”冲字，傅奕传本作“盅”。《说文》以盅为器虚。可见，冲盅之义旨合于囊龠，道即是囊龠，道体中虚，渊然其深，故为万物之大宗。老子“守中道”的思想在庄子及其后学的著述中得到了形象的说明。《庄子·山木》有一个著名的命题叫做“处乎材与不材之间”。该篇记载，有一天，庄子在山中行走，看到一棵大树，枝叶繁茂，一位伐木工人停在树边却不去砍伐它，庄子问这位伐木工人何故不砍这棵树？伐木工人说：“没有用处。”庄子颇有感触地说：“看来，这棵树是因为不中用才能够享尽自然的寿命！”不久以后，庄子下山，来到一位老朋友家。老朋友很高兴，准备杀一只雁，好好地款待庄子，于是吩咐童仆去干这件事。童仆接受了主人的任务后说：“家里现在有两只雁，一只会叫唤，另一只不会叫唤，请问要杀哪一只？”主人不假思索地回答：“就杀那只不会叫的。”第二天，学生问庄子说：“昨天山上的树木，因为‘不材’，所以没有挨上刀子，能够享尽自然寿命，今日，主人的雁因为‘不材’而被杀。请问先生该如何自处呢？”庄老夫子笑了笑，淡淡地说：“我将处于‘材’与‘不材’之间。”这里虽然只是寓言，但背后却蕴藏着“守中道”的深刻哲理。由此可知，从《周易》到老庄，“尚中”的思想是很明确的。传统医学最初之所以叫做“中医”，正取义于《周易》与老庄的“尚中”观。后来，时代变迁了，人们把中华传统医学简称作“中医”，其外延远远超出“经方”<sup>②</sup>，但“尚中”的观念却仍然保存着，这是因为先民们把自己居住的场所看作是大地的中央。“中华传统医学”也就是适用于中央人的医学。另外，“守中”从另一角度看，即注意左右平衡。关于这

《道德经》第五章王弼注。

《汉书·艺文志》载经方十一家，“中医”一语是在对“经方”进行概括时提出的。

一点 现今的中华医学在原则上依旧具备。因此 我们仍然可以说 中华传统医学是一种尚中的医学。

关于中华传统医学的内容构成，人们一般以为包括阴阳五行之生理病理学说、四诊八纲学说、脏象学说、五运六气学说、方药配伍学说。其实在古代，医所指之范围还不止上述诸方面。《汉书·艺文志》列有医经七家 二百十六卷 经方十一家 二百七十四卷 房中八家，一百八十六卷；神仙十家，二百零五卷。在进行了这个分类之后，班固说：“方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有歧伯、俞拊，中世有扁鹊、秦和，盖论病以及国，原诊以知政。汉兴有仓公，今其技术暗昧，故论其书，以序方技为四种。”这个分类虽未必科学，但可以看出，汉代以前的传统医学是包括房中术和神仙方术在内的。据笔者看来，传统医学包括三个有机组成部份，一是传统的基础医学，二是传统的临床医学；三是传统的养生气功学。这第三方面应包括房中术与神仙方术的内容。笔者正是在以上三个方面的范围内考察传统医学与《易》的关系的。而其重点则主要放在先秦。

医通于《易》 这早已为前代医家所认识。张介宾《类经图翼·医易义》称：“宾尝闻之孙真人曰：不知《易》，不足以言太医，每窃疑焉。以谓《易》之为书，在开物成务，知来藏往，而医之为道，则调元赞化，起死回生，其义似殊，其用似异。且以医有《内经》，何借于《易》？舍近求远，奚必其然？而今也年逾不惑，茅塞稍开，学到知羞，方克渐悟，乃知天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。《易》者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰：天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。岂非医易相通，理无二致，可以医而不知《易》乎？”<sup>①</sup> 这位著名的传统医学专家很坦率地承认自己早年对《易》与医相通之事尚认识不足，以为二者似义殊而用异。到了年过四十岁的时候，经验告诉他医与《易》同源且共具变化之妙理。这是经

过反覆思考和临床验证之后所得出的结论。另一位著名的古代传统医学专家孙一奎对《易》与医相通的道理也有深刻的体会。在所著《医旨绪余》一书中 他设立专篇 论述‘不知《易》者 不足以言太医’的义旨 意味深长地指出：“天地间非气不运 非理不宰 理气相合而不相离者也。何也 阴阳 气也……本然之妙也……斯理也 难言也 包牺氏 伏羲氏 画之 文王 彖之 姬公 爻之 尼父 赞而翼之 黄帝问而岐伯陈之 越人难而诂释之 一也。但经于四圣则为《易》 立论于岐黄则为《灵》、《素》 辨难于越人则为《难经》 书有二而理无二也。知理无二 则知《易》以道阴阳 而《素问》而《灵枢》而《难经》 皆非外阴阳而为教也。易理明，则可以范围天地，曲成万物，通知乎昼夜；《灵》、《素》、《难经》明 则可以节宣化机 拯理民物 调燮奖札 瘥疵病而登太和。故深于《易》者 必善于医 精于医者 必由通于《易》。术业有专攻 而理无二致也。”<sup>①</sup> 孙一奎认为天地之间运行者无非阴阳之气。圣人伏羲氏、周文王、周公、孔夫子从画卦到作卦爻辞 撰十翼 于是有了《易》 而黄帝与岐伯的问答 还有因辨难而成的《难经》 尽管是从生理病理角度说的，但仍然符合阴阳气运的规律。所以精通《易》道的人必然是深明医术妙谛的，而精于医者也一定是有深厚的易学功力的。孙一奎等前代医家的这种认识直接影响了现代学者的研究。自七十年代以来，台湾学术界的许多有识之士便已注重此一问题之探讨。台湾孔孟学会理事长陈立夫先生为弘扬传统文化，组织编写了《易学应用之研究》多辑。在《导言》中 陈先生说《易》并不是偏于任体一方面的学术 而是综合各方面的整体。本来 中国对于学术，一向认为不可分割，而看作整体，有句流行的口语，我们经常可以听到：“一事不知 儒者之耻。”这就是说，“不论什么道理 知识分子都应该懂”。从这句流行的口语可以看出中国学术的综合性。因此，中国治学的精神，就不像西洋式的，从枝枝节节去研究，而是作整体的探讨。例如医学 中西就完全不同 西医看病 首先着重看有病的部位 而予

以治理，所以很容易头痛医头，脚痛医脚。中医医则不然，对于任何一种疾病即使是牙疼 眼发炎 或是伤风咳嗽一些小症状 都是依据人体整个生机是否中和来诊断，视人之生理为一完整的体系，所谓“牵一发而动全身”这种看法 无疑的是基于《易经》之涵养而成。

《易》对宇宙的看法 就是将宇宙当作一个具有生机的总体 并从这个生机总体里 找出生机枢纽之所在。此所以《易》之首要即在探讨天地之化育法则 因为万有现象 无而不是气化产生的 掌握化育法则 等于掌握万有现象的生机枢纽，也可以这样说：化育法则，好像是打开宇宙门户的一把钥匙，宇宙门户就可以打开，我们便能够登堂入室，任意观察。陈立夫先生还从《黄帝内经》的阴阳五行学说 脏象学说方面说明传统中国医学与《易》的关系 指出医学原理是“由于《易》”。他的这些论述实在是说到了根本点上，是非常有意义的。近十多年来，大陆中医学界也逐步地重视《易》医相关问题的探讨。1984 年在武汉召开的“中国《周易》学术讨论会”上收到了不少医学界有关医与《易》关系问题的论文。后来，医学界又多次召开了这一问题的研讨会。1989 年 10 月在贵阳召开国际“医易相关研究学术会议上提交的论文达三百多篇。这一切充分显示了“医易相关”研究问题已越来越引起学者们的重视。本节内容正是在前人启迪下所进行的粗浅探索。作为一种综观性质的作品，本书在这里不打算对某一个具体的细节问题作单方面的分析，而拟作概要性的阐述。其脉络与前一节大体相同 先讲相关的原因 再讲相关的表现。

医与《易》之所以相通 这是由历史上医巫道三家同源的状况所决定的。在夏商周三代以前，医乃从属于巫。在早期，“医”字写作“醫”。这正是医笼罩在巫术氛围中的一种见证。“醫”字以“巫”为基座，这又说明后来的医学乃是在巫术的基础上发展起来的。上古时期 人们的生存条件恶劣 风寒暑湿交加 疾病侵袭人们的肌体。在大自然的威胁面前，人们为了生存下去，遂创造颇具神秘内容的巫术。施其术者即为巫师。他们所涉及范围很广，不仅进行人神沟通活动，占筮活动，而且从事某些医疗活动等。随着生产实践的扩展，社会的

进化，原先的巫术已不能适应人类抵抗疾病的需要。于是医从巫中分化出来。由于医与巫同源，医家自是熟悉原先所掌握的巫《易》。这样，当他们建立新的医学理论时，不可避免地要受到《易》的思维模式的影响。因而，《易》中的阴阳五行学说引入医学领域，便成为其脏腑学说，经络学说的方法论。医家运用阴阳五行思想来说明脏腑的性状，经络的传导以及相互关系。

通过形态解剖观察和气功玄想，古代医家对脏腑作了一定的区分，认为心、肝、肾、肺、脾是秘藏人体气、血、精的器官。《灵枢·本脏篇》云：“人之血气、精神者，所以奉身而周于性命者也。”<sup>①</sup>精乃是维持生命活动的重要物质，故而秘藏这类物质的组织器官只宜充盛而不宜虚泄。“充盛”即是“藏”，五脏之本义盖取于“藏”字。

与五脏不同，胆、胃、小肠、大肠、膀胱、三焦这六腑的性状是中空而能纳物。“腑”字在医学古籍中常作“府”。按《说文》谓府为“文书藏也”。意即天书所藏之处为府，引申为府史胥徒之府，百官所居之府。《玉篇》称“府者，聚也，藏货也。”就本义来说，藏货是流通的一种变换形式，暂时储藏，经过一定阶段后，储藏的东西仍旧要流通，因而流通是绝对的，储藏是相对的。借用到医学上来，府便成为气机升降，通调水道的象征。六腑正是在这样的义旨下命名的。

传统医学认为，生命活动是以五脏为中心的。所以，五行学说首先便被用以说明五脏的特质和功能。《素问·阴阳应象大论》云：“东方生风，风生木……在体为筋，在脏为肝，在色为苍，在音为角，在声为呼，在变动为握，在窍为目，在味为酸，在志为怒。……南方生热，热生火……在体为脉，在脏为心，在色为赤，在音为徵，在声为笑，在变动为忧，在窍为舌，在味为苦，在志为喜。……中央生湿，湿生土，……在体为肉，在脏为脾，在色为黄，在音为宫，在声为歌，在变动为哕，在窍为口，在味为甘，在志为思。……西方生燥，燥生金……在体为皮毛，在脏为肺，在色为白，在音为商，在声为哭，在变动为咳，在窍为

鼻 在味为辛 在志为忧。……北方生寒 寒生水……在体为骨 在藏为肾 在色为黑 在音为羽 在声为呻 在变动为慄 在窍为耳 在味为咸 在志为恐。’<sup>①</sup> 该篇首先定出了五行所居之方位，然后配上五脏，再以五色、五音、五味、五志作为情态的辅助说明。兹列表如下：

所 属	五脏	五色	五音	五声	五味	五志
方 位 五 行						
东木	肝	苍	角	呼	酸	怒
南火	心	赤	徵	笑	苦	喜
中土	脾	黄	宫	歌	甘	思
西金	肺	白	商	哭	辛	忧
北水	肾	黑	羽	呻	咸	恐

由于东西南北中之方位是根据太阳的视运动定出来的，五行与之相配 本身就是一种周转的运动表示。《说文》：“行 人之步趋也……凡行之属皆从行。步趋就是步行趋走。《尔雅》以人在室中走谓之“时”，在堂上走谓之“行”在堂下走谓之“步”在门外走谓之“趋”在中庭行谓之“走”在大路上走谓之“奔”。统而言之，谓之行走。有趣的是，行走与时间可以互相借代。“时”字 古从日 表示太阳即将从地平线升起，后以时概称春夏秋冬。可知时乃是由太阳的周转运动而来。行与时能够转换 则“行”亦具周转运动之意。难怪古代医家会将五行与五方相配。不过，这个配合的模式并不是在医典中首先出现的。事实上 伏羲观蜥蜴色变<sup>②</sup> 画卦时即已发现了太阳周转运动的秘密，而八卦方位的确立则使太阳周转运动规律得到了符号显示。故人体五脏与五行的对应，即是表现了人与天地相对应的观念。关于此，我们可以从五行与天干的转换中得到进一步佐证。在《黄帝内经》中 五行与十

高士宗：《黄帝素问问解》 科学文献出版社 1980 年版 第 36～39 页。  
伏羲观蜥蜴色变以画卦事请参看本编第一章。

天干又被互相配合起来 甲乙为木 丙丁为火 戊己为土 庚辛为金，壬癸为水。十天干代表着太阳在一年四季运转的十个阶段。两干并而为一 则四季又被分为五个阶段。甲乙居于东方 于时为春 草木破土萌芽 枝叶初生 故于五行为木 丙丁居于南方 于时为夏 太阳光辉炎炎 万物因之炳然著明 故于五行为火 戊己居于中央 于时为长夏，草木得土气而旺盛繁茂，故于五行为土；庚辛居于西方，于时为秋，草木结果而有滋味，收割季节到来，收割需有金器，故于五行为金 壬癸居于北方 于时为冬 阳气潜伏 万物闭藏 冷气聚而成水 故于五行为水。如此，则五行本身又符合四季春夏秋冬的变化规律。五行是周转的 这又与《易·说卦传》的“后天卦位”<sup>①</sup>相合，表示阴阳之气在四季中的盛衰消长。当五行被引入脏象学说之中，成为其抽象符号时，五脏的阴阳消长关系也随之得到表征。

在易学中，以阴阳为根本的八卦构成了相互依存、相互制约的矛盾关系。在这个思维框架内，古代的术数方技家们把五行的关系作了抽象概括，认为五行之间存在相生相克的关系。这种关系表现为：木生火、火生土、土生金、金生水、水生木 此为相生之链。木克土、中隔火、土克水、中隔金 火克金 中隔土 金克木、中隔水。此为相克之链。运用到医学上，也就推导出五脏亦具相生相克关系的结论。这样，以五行为符号的脏象学说又通向了《易》的阴阳之道。因为五行被化为天干 而十天干本身又分阴分阳。甲、丙、戊、庚、壬为阳、乙、丁、己、辛、癸为阴。五行当中都包括了阴阳两干，这同时也就意味着五脏中的每一脏都存在着阴阳消长的问题。或为阳盛，或为阴盛。为了使其阴阳的盛衰得到平衡，医家们便从五脏彼此的生克关系来考虑问题。推而广之，则不仅五脏存在着互相制约关系，而且与六腑又构成了阴阳表里关系。《素问·灵兰秘典论》认为脏与腑在功能上的分工合作是不可分割的。它指出：“凡此十二官者，不得相失也。”这十二官系指

<sup>①</sup> “后天卦位”的阐述 详见上编第一章第二部分“八卦符号的排列与演化”。



五脏加膻中或心包以及六腑。从深浅的角度看 脏为阴 腑为阳 阳位于表 阴位于里 ,一阳一阴 ,一表一里 相合相生而运化元气。具体一点说 大肠为肺之表 小肠为心之表 胆为肝之表 膀胱为肾之表 三焦系孤腑而隶属于膀胱。这其间的脏腑对应虽不一定那么绝对,但古典医学作如此安排,则充分体现了医家们对《易》的“联系观点”的熟练运用和发展。

为了进一步解释人体器官组织的彼此沟通、相互联系,传统医学又把《易》的阴阳学说运用到经络学说之中。《说文》:“经 织从丝也。”又说:“络 絮也”。据此 则“经络”本是纺织品的专用语 后来引申 表示人体气血运行的通道。大的通道称作经脉,小的通道称作络脉。经脉为直干线,络脉则是由经脉分出的网络全身各个部位的分支。传统医学认为在众多的经络当中最根本的是经脉。《灵枢·经脉》谓:“经脉十二者,伏行分肉之间,深而不见……诸脉之浮而常见者,皆络脉也”。十二经脉分为六阴六阳。《灵枢·逆顺肥瘦篇》称:“手之三阴,从脏走手 手之三阳 从手走头。足之三阳 从头走足 足之三阴 从足走腹。按照《灵枢·脉度篇》的描述,十二经脉不仅沟通脏腑 而且条条相通。首尾衔接,构成一个周转环行的系统。其顺序是:手太阴肺经——手阳明大肠经——足阳明胃经——足太阴脾经——手少阴心经——手少阳小肠经——足太阳膀胱经——足少阴肾经——手厥阴心包经——手少阳三焦经——足少阳胆经——足厥阴肝经——手太阴肺经。从卦象上看,十二经络共六阴六阳 与两个重卦相合 至于其名称 太阴、太阳 少阴、少阳、厥阴、阳明也是由易学衍变而来的,有些甚至是毫无更动地加以运用。更为重要的是,由于阴阳学说在经络学说中成为“主干”。经络学说与脏象学说的互相呼应 祖国传统医学便体现出一种颇为独特的整体思想。医家们面对病人不是头痛医头,脚痛医脚,而是从人体阴阳的相互作用方面考虑问题。从五行五脏六腑的关系方面确定治病方案。例如在针灸上便充分地显示了这种特点。《素问·阴阳应象大论》曰:“故善用针者 从阴引阳 从阳引阴 以右治左 以左治右 以我知彼 以表知里 以观过与不及之理 见微得

过 用之不殆。<sup>①</sup> 又曰：“审其阴阳 以别柔刚 阳病治阴 阴病治阳，定其血气 各守其乡 血实 宜决之，气虚 宜掣引之。”<sup>②</sup> 这种治法正是基于人是一个整体，各器官组织是互相联系的思想原则。追根究底 整体联系的思想原则也出于《易》。《艮》卦卦辞说：“艮其背不获其身 行其庭不见其人。”刘长林先生对此作出解释 以为全句意思是：如果只注意到人体之背部而没有照顾到全身，那就像走进一家庭院却没有看见主人一样。全身为整体，脊背是局部。主人为一个家庭的灵魂，会见主人是进入庭院的目的，进入庭院只不过是会见主人所须采取的手段和步骤。所以，用走进庭院不见主人，比喻只顾局部不获整体，里面包含着重视整体，将整体视为事物之本质和主旨的思想，与我们现在常说的“只见树木，不见森林”相近。这一解释尽管与《彖传》不相符合 但却发掘出了《艮》卦辞的深层含义。的确，《艮》卦中是包含着深刻的整体观念的。《艮》卦六爻 每一爻都涉及人体的一个重要部位 初六艮其趾 六二艮其腓 九三艮其限 六四艮其身 六五艮其辅 上九敦艮。由下而上 分别取象于脚趾 小腿 腰部 身躯，口和头部顶端，合起来就是一个完整的人。虽然这种取象乃是为了说明‘抑止’的重要性 但却是为了更好地行 所谓‘时止则止 时行则行’<sup>④</sup> 即是此意。行与止的辩证统一，正是基于整体观的。这种整体观在《易传》里得到了进一步发展。《说卦传》云：“乾为首。坤为腹。震为足。巽为股。坎为耳。离为目。艮为手。兑为口。”由于《说卦传》以八卦作为人体八个重要组织器官的法象，这就不但显示了人的整体性，而且也赋予八卦以互相联系的意义。同时，八卦又代表了宇宙间的八种基本物质，故而宇宙又被作为一个全体而获得符号转换。以此整体思维模式来观察对象，这当然也包括把人当作一个整体来对

《黄帝素问直解》第 45 页。

《黄帝素问直解》第 47 页。

③ 刘长林：《从系统和信息观点看周易经传》，《哲学研究》1988年第3期。  
《周易·艮卦·彖传》。

待的层次，传统医学的生理病理分析正植根于此。

《易》的整体观有广义与狭义之分。从狭义上看，一个人，一个家庭，一个社会都是整体，但相对于宏观宇宙来讲，它们又都是部分。故而，广义的整体观就是面对宏观宇宙。把人与天地万物看作是互相联系互相作用的对象，由此作出预测，以指导人的行动，这种思想方法也在祖国传统医学中得到应用和发挥。《黄帝内经》认为人体的五脏与六腑不仅构成了互相联系的系统，而且与天地万物又是互相对应的。《素问·生气通天论》说：“黄帝曰：夫自古通天者，生之本，本于阴阳。天地之间，六合之内，其气九州、九窍、五藏、十二节，皆通乎天气。”<sup>①</sup> 这是从“六合”的大范围来考虑人与天地的对应，以为人的九窍（身上的耳目、鼻等九孔）合于地上的九州，五脏合于五行，人之两手、两肘、两臂、两足、两腓、两髀共十二节，合于天之四时十二月，归根结底，这一切都通于天气。这种对应的安排，虽然有点机械，但在本质上却表现了传统医学从人与天地自然的普遍联系之角度考虑问题的立场。从这种立场出发，古医家提出，养生的要道在效法天地自然。

《素问·上古天真论》描述了上古三种养生典型，他们都明了人应该通天气的道理。该篇作者借黄帝之口说：“余闻上古有真人者，提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地，无有终时，此其道生。中古之时，有至人者，淳德全道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神，游行天地之间，视听八达之外，此盖益其寿命而强者也，亦归于真人。其次有圣人者，处天地之和，从八风之理，适嗜欲于世俗之间，无恚嗔之心，行不欲离于世，被服章，举不欲观于俗，外不劳形于事，内无思想之患，以恬愉为务，以自得为功，形体不敝，精神不散，亦可以百数。其次有贤人者，法则天地，象似日月，辨列星辰，逆从阴阳，分别四时，将从上古，合同于道。亦可使益寿而有极时。”<sup>②</sup> 按照这种看法，真人、至人、圣人、贤人为什么有较长的寿命，

《黄帝素问直解》第 15 页 原文“者”作“昔”疑有误 故更之。

《黄帝素问直解》第 6~7 页。

甚至与天地同寿，就在于他们能够在最低限度上做到以天地为法，同天地日月共呼吸，形神与道相合。在《素问·四气调神篇》当中 古医家更进一步从春夏秋冬的四时变换方面说明“与万物浮沉于生长之门”顺应自然规律的道理 认为不同的季节应采取不同的养生方法。春天万物滋荣之际，应该夜卧早起，松开头发舒展筋骨，在庭院内外散步 否则将会伤肝。夏天 万物成熟之际 应该夜卧起早 多在日光之下晒 使汗气得以发泄 否则有伤心脏 到了秋天就会患疟疾之症，到冬天甚至染上重病。秋天 草木将凋之际 应该早卧早起 以鸡的行动为时象，鸡起随起，鸡歇则歇；否则就会伤肺，甚至发展为飧泄之病。冬天 水冰地坼闭藏之际 应该早卧晚起 多晒太阳 去寒就温 否则就会伤肾 甚至出现痿厥之症。这一切叫做“春夏养阳 秋冬养阴”。这种顺应自然界季节变化的养生方法体现了传统医学把人放在普遍联系的宏观宇宙中进行整体考察的立场。尽管《黄帝内经》相信有寿合天地的真人，这实际上是夸大了养生的效用，但它从易学移植而来的阴阳运行学说以及整体观在与医学实践相结合之后都为后世提供了寿老学的范式，而神仙方术与养生方法兼容又为汉代开始的道教以重要的启迪。

中  
编  
  
易  
学  
与  
道  
教  
思  
想  
关  
系  
之  
建  
立



## 第三章 易学象数派的形成及其对早期道教的渗透

### 一、易学象数派的形成

正如其他许多事物的关系一样，易学与道教思想的关系之建立也有一个过程。如果说先秦老庄道家学派对易学思想的研究与应用以及传统医学对易学模式的融摄为汉代以来道教思想与易学的关系奠定了坚实的基础，那么易学象数派的形成则为道教思想体系的建构提供了最直接的养分和思想框架。从现存道教经书中可以发现，西汉时期许多易学象数派的著作都成为道教的经典，至于其他早期道教经籍也留下了明显的汉易象数派的思想轨迹。因此 为了发掘早期道经的易学内容揭示道教思想与易学的具体关系，本章拟对易学象数派的形成问题进行一番考论。

易学象数派即是以象数思想为主来阐释《周易》和发展《周易》的一种学术流派。本来在

最早的解《易》著述——《易大传》中既明象数又发义理 两者兼而有之。在先秦时期 士人论《易》也基本上是象数义理并包兼容的 但到了汉代 易学的传授开始分化。以孟喜、焦贲、京房为代表的一派学者侧重于易象、易数的研讨，建立了一套用以占筮和解释各种自然和社会现象的复杂模式 并且有不少追随者 故而称之为“派”。

易学象数派的形成有其客观的思想逻辑和社会历史条件，所谓“思想逻辑”是指思想发展的必然性。作为易学的一大流派 象数派自然是易学思想发展必然性的一种表现或结果。如果把易学本身的象数与义理当作一对矛盾来看待，那么它们也就有了对立统一的关系。一方面，象数与义理是统一的，它们在实现易学功能过程中具有协合的作用。对于占筮者来说，这种作用就在于根据所占之卦，明其天地人君臣民等象征旨趣 并引申出如何行动的道理。在这里，“象”（象数）的判断与“理”（义理）的引申是服从于同一目标的。所以 象数与义理并不是水火不相容的。另一方面，象数与义理毕竟是有区别的。“象”是一种可视符号的存在，“数”是成象的数据 彼此具有“动力定型”因之合二而一 称为象数。其最大特点就在于以卦象的存在为判断的第一根据，语言的描述只起辅助作用；而义理虽然也由卦象而生，但却着重于逻辑推演、哲理发挥。象数与义理的内在差异决定了它们走向对立的趋势。由于语言描述本身存在着某种局限性，当易学家对卦象进行义理引申就有可能使这种引申与卦象之间形成不完全相合甚至分离的状况。故而，象数与义理彼此独立发展或以壮大自身并将对方当作己身完善的附属辅助因素，这便是不可避免的。再说，不论是象数或义理，它们各自都存在着具有“对待”意义的发展推动因素。以义理而言，“义”是关于卦象阐释的本义 即本初的意义 这种意义在开初是由占筮之人规定的。占筮之人将六十四卦赋予各种名称 并将许多古老的歌谣、谚语系于卦下 加上一些表示吉凶、善恶的判词。于是 每卦就有了最初的意义 简而言之 叫做“义”而“理”则是对卦象意义的一种进一步的逻辑推演，包括本卦与“之卦”（即变卦）关系构成的逻辑判断，占问之事与卦象之间的关系的说明，事态



的过去、现在、未来的发展趋势的推究，行动原则的总归纳。“义”与“理”之间也是互相依存，又互相推动的。再以象数而言，“数”是一种无形之象，“象”是一种有形之数。从这个意义上说，“象”与“数”可以看成“有无”关系的特殊表现形式。“无”包含着向“有”转化的内在根据，所以“无”不是绝对的“空无”；“有”是“无”之中向“有”转化的内在根据的必然显现。由此再回到象数问题上来，那就应该认定“象”是作为内在根据的“数”的形象造化，“数”则包含了成象的一切逻辑环节。当占筮之人通过“大衍数”的筮算而得出卦象后并没有废除“数”的内含，而是把“数”当作内在环节涵盖于“象”之中。当然，为了使卦象更为明了，占筮之人也可以在画出卦象的同时在其旁标上“数码代号”，如天干地支之类。有了“数”可以成象，有了“象”可以推数。由于数据代码可以有多种方式，它们可以被转换成五行、月份、干支、方位等等，各种数的代码一旦被转换，与卦象并行不悖。如果说卦象是本初之象，那么各种数的其他代码转换形式则可以看作是卦的“衍象”。由此可见，象与数之间也具有复杂的连结关系，说到底也是对立统一的矛盾关系。总之，逻辑的演绎显示，不论是象数或义理，它们各自都构成了内在的矛盾关系，都有相对独立发展的逻辑必然性，最终都可以发展成为一种派别。

然而，问题在于：历史上的象数派与义理派并不是同时产生的，更不是义理派先于象数派；而是先有了象数派然后再有义理派。这也应该从象数与义理中寻找内在原因。

不论是象数派或义理派，它们都是一定历史时期的产物。虽然，象数派早于义理派而形成，但这并不意味着在义理派产生之前“义理”之学是一成不变的。由于“义”与“理”可以构成内在矛盾关系，这就必然出现义理的矛盾运动；而运动就是过程，有过程就意味着发展。这种发展导致了《易经》由特殊的占卜之书向多功能之书的转化。因此，义理并不光是一种占筮道理的阐释，它逐渐被引申、上升成为哲理。在《易大传》里已经呈现出这种迹象。秦汉之际，由义理上升而成的哲理在一些学者的发挥下，逐渐成为系统化的哲学理论。这种理

论是逻辑思维水平提高的表现。对于中华民族思想发展来说，这是极为宝贵的。但是，“阳春白雪 和者盖寡”。社会上普遍需要的是占筮之术。由于自然压迫和社会压迫的存在，人们无法把握自己的命运，便寄希望于鬼神和卜筮，甚至连统治者对卜筮也抱着一种信赖的态度。秦始皇焚书，而卜筮之书幸存就是见证。秦代以来，到了西汉中叶，因“外事四夷，内兴功利”，国家实力亏损，人们对于未来的命运更加茫然，预测未来的需要大大增长。这种客观的社会精神需求决定了易学象数优先发展的迫切性。我们知道，上古时期，人事社会问题相对简单，《易》中之卦的象征层面也较简要明了。这与秦汉之际客观的预测需求不相适应。故而，改造、充实、发展原有的象数体系，成为汉代易学的一大重要任务。象数派之所以先于义理派在汉代形成，其原因就在于此。再从当时的文化氛围来看，象数派的出现也有充足的条件。一方面，汉初以来逐步形成了崇尚经学的社会风气。孔子所传之《易》经六世至齐人田何。由于汉帝室的倡导，其学逐步传播开来，出现了一批著名的《易经》研究专家，这为象数派的形成准备了人才。另一方面，谶纬神学的迷信和医学、天文学、农学的成就相交杂，这又为象数派的形成提供了新的资料和养分。象数派因之而起，象数派的易学又由于官方的提倡而成为显学。

易学象数派在西汉的形成，经历了一个过程。这大体上可分为三个阶段。第一阶段是汉宣帝时代。其代表人物主要有魏相、孟喜、焦贛。

魏相，字弱翁，济阴定陶人。系汉宣帝时的御史大夫、丞相。他虽然没有留下什么易学著作，但从有关资料看，他在象数派创立过程中却也有独特建树。《汉书·魏相传》称之“数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”。其奏文有一段话将古老的神明同卦位配合起来，颇值得注意。他指出：“东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颛顼，乘坎执权司冬；

中央之神黄帝 乘坤艮执绳司下土。<sup>①</sup>这意味着“震”的卦位在东面，“离”的卦位在南面，“兑”的卦位在西面，“坎”的卦位在北面。太昊、炎帝、少昊、颛顼居位于四方，黄帝稳坐中央。这个方位模式在原则上与孟喜的“四正卦”体系是一致的，它开了四正卦说的先河。对于象数派的形成而言可谓起了奠基的作用。

当然，真正使易学象数派的学说初步成为体系的人物是孟喜。孟氏，字长卿，东海兰陵，治所在今山东苍山县人。早年受《易》于田王孙。好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书。自称其师田氏临终时头枕于其膝上，独传之。皇帝认为孟喜有改师法之嫌，故而没有让他当易学博士。不过，尽管如此，孟喜在易学象数派的创建过程中功不可灭。他敢于冲破家法，对易学体系进行了一番改革，以卦气说为本，这就是将《周易》六十四卦与十二月气候相配合，以说明一年节气的变化。他把魏相时已初露端倪的“四正卦”说进一步丰富，并提出了“七十二候”、“六日七分”等象数推演根据与法式。孟喜的象数学说自然有许多穿凿附会之处，但却也推动了易学体系的发展。

孟喜之后，中国文化界出了一部《易》象数学巨著，这就是《易林》。该书旧题西汉焦延寿著。据《汉书·京房传》载，焦延寿，字贛（或又称焦贛，字延寿），西汉梁（今河南商丘一带）人。出身贫贱，以好学为梁王所器重，梁王供其资用。学成为郡吏，察举补小黄令。据说他当县令时，能“先知奸邪”，加以防范，盗贼因此不敢妄动。他爱抚吏民，教化在一县得以推行，政绩居一郡之冠。按规定焦贛应升迁高一级的官职，由于小黄县父老、官吏上书竭力挽留，皇帝为他提高级别薪俸后仍留任小黄，直至老死。焦贛除撰有《易林》十六卷之外，尚有《易林变占》十六卷，可惜后者已佚。

焦氏治《易》，精于术数，自云曾师从孟喜。《汉书·京房传》称焦氏《易》说“长于灾变，分六十四卦，更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验”，焦氏发展了孟喜的卦气占候学说，是汉代易学象数派的一

大宗师。

到了汉元、成之世，易学象数派的形成过程进入了第二阶段，京房及其后学将魏相、孟喜所提出的以卦气说为本的象数学加以充实、完善，从而使其预测功能大为加强。

京房（前 77—前 37 年）字君明，东郡顿丘（治所在今河南省清丰县西南）人。据《汉书·京房传》载，京房本姓李，好钟律，知音声，推律自定为京氏。专治易学，师事焦延寿，尽得其学，而推衍灾祥，尤为精通。延寿为之叹道：“得我道以亡身者，必京生也。”<sup>①</sup>意思是说：“学到我的《易》说而招来杀身之祸的，必定是这个姓京的年轻人吧。”汉元帝初元四年（前 45 年），京房举孝廉为郎，走上仕途。永光、建昭年间，以明灾异得幸，立为《易经》博士，成为汉元帝近臣，颇想在政治上做出一番事业。于是他打着“明灾异”的旗号，屡次上疏皇帝，无所顾忌地品评朝政，斥责佞臣，还提出考核官吏的新措施——考功课吏法，但遭到大臣阻挠，无法推行。后遭贬出外任魏郡太守，不久为权臣石显及其同党五鹿充宗所诬，下狱处死，终年 41 岁。京房在世时治《易》精勤而能变通，著作颇丰，流传至今的尚有《京氏易传》三卷。作为一位勇于创新的象数派学者，京房之《易》吸收了汉代天文学和历法的研究成果，继承和发展了其卦气说、阴阳说，他创立了八宫卦的推演模式，以“世应”、“飞伏”的理论来解释卦象关系，并将孟喜提出的“纳甲法”囊括于其易学体系之中，从而使易学象数模式更为复杂，更为系统，其功能也就更为多样化。京房死后，其弟子殷嘉（又作段嘉）姚平、乘宏仍传其学，号“京氏易学”，民间犹自奉行之，虽五鹿充宗之流亦不能禁。

至西汉哀、平之世，随着“易纬”的兴起，易学象数派的形成过程进入了第三阶段。易纬是对《周易》经传本文所作的一种新解释，其书早已失传。清乾隆时修《四库全书》从明《永乐大典》中辑出成书，有

《汉书》第 10 册，第 3160 页。

五鹿充宗时为尚书令。

《乾坤凿度》、《周易乾凿度》、《易纬稽览图》、《易纬辨终备》、《易纬通卦验》、《易纬乾元序制记》、《易纬是类谋》、《易纬坤宁图》等。众易纬中惟《周易乾凿度》较受推崇。《四库全书提要》评价它“于《易》旨有所发明，较他纬较为醇正”<sup>①</sup>。故每每为汉以降许多书所援引。易纬的体系主要是沿袭孟京《易》象数学并有一定的发展。在一些问题上也有其独特之处。例如其“爻辰说”便较有特色，《周易乾凿度》把六十四卦每对应的两卦十二爻分别配以十二时辰，并同京房的“灾变说”结合起来，以解释种种自然、社会变故。

汉代的易学象数派到了易纬的出现已趋于完善。从魏相到易纬，古老的易学已发生了较大的变化。象数派易学的基本特征或主要建树概括起来约有如下二端：

#### 1. 对《易经》原有的卦序作了新的调整并加以推演。

卦序乃是《易经》诸卦的先后次序。《易经》六十四卦的排列有一定的准则。《易·序卦传》对此有全面的解释，它在开头即指出：“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》，屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者蒙也，物之稚也。”意思是说：有了天地，然后才有万物的产生。最初充盈天地之间的只有气息。所以《周易》首先设定了象征天地的《乾》、《坤》两卦，接着是象征事物初生的《屯》卦，“屯”表示阴阳初交时孕育之气充盈，又表示事物之萌生。事物初生时必定是蒙昧无知的，因此，接着是象征幼稚的《蒙》卦，“蒙”表示蒙昧和事物的初起幼稚。《序卦传》从事物发生学角度说明了乾、坤、屯、蒙排列顺序的理由，以下六十卦也是运用这种论证方式来加以说明。不论《序卦传》的解释是否符合《周易》六十四卦的本来用意，我们都可以认定：由八卦推演而成的六十四卦之排列并不是杂乱无章的，而是井井有条的。在相当长的时间内，这种排列是稳定的。

但是，在汉代象数派易学体系中，六十四卦的排列方式有了变

化。其最典型的的就是京房‘八宫卦’的出现。京房以《易》中的八经卦为纲，每经卦统八别卦。这种排列的特点是：第一，它力图显示阴阳相谐的事物自然秩序。八宫的顺序是乾、震、坎、艮均为阳，坤、巽、离、兑均为阴。乾坤是大父母，震、坎、艮为三男，巽、离、兑为三女。由于八卦的阴阳相感而有六十四卦。第二，每一宫内之八卦次序也反映了阴阳消长过程。以乾宫为例，首卦为六爻皆阳的纯卦《乾》，亦称本宫卦。以下第二卦至第六卦是由《乾》卦的一个爻至五个爻变阴而成的，表示一阴生至五阴生。第七卦是由《乾》卦的初九、九二、九三、九五爻变阴而成的，也可以看作是第六卦《剥》卦六四爻变阳而成的，表示阴阳二气反复不定。第八卦是由《乾》卦九五爻变阴而成的，也可以看成是第七卦《晋》卦下卦三阴皆变阳，恢复了本宫卦象，表示阳气复归本位。“八宫卦”的排列不仅适应了当时社会预测的广泛需要，而且对于后世道教的内丹理论模式的建立也有重要的启迪。

2. 从《周易》六十四卦中抽取某一部分的卦，按照一定的规则把被抽取出来的卦再组合，并同其相应符号相配，以增进象数功能。

在《周易》中，六十四卦是一个完整的链条，彼此存在着依存相感关系。不过，这并不意味着卦象是不能提取的。事实上，占筮之人通过“大衍数”的推演为求占者获得卦，又根据“九、六”之变而得“之卦”，这也是一种提取，即从《周易》体系中取出所需的卦象信息。占筮取卦的方式给汉易象数派学者以很大的启发。他们在此基础上，根据原有卦象的指示功能，卦形特点加以提取。这时，《周易》成为一种符号蓄存库，应用者可根据实际需要挑选相应之卦。例如把坎、离、震、兑提取，再按阴阳性质特征将它们置于北南东西四方，这就成了“四正卦”。当它们配上冬夏春秋以及一年的二十四节气时，这就把时间流程和空间方位统一起来，便于预测过程中的量化计算和阴阳特质的把握。再如“纳甲法”也是从《周易》中抽取八个经卦，再根据月象的晦朔弦望，分纳于不同方位，同时将十天干与其对应起来。由此我们发现，汉易象数派在对卦象提取和重组过程中表现了他们对天体运行节律的关注，他们力图运用卦象简明地反映这种节律，为人们的

行动提供一个有形的指示模式。

汉易象数派开创了卦象灵活应用的先例，该派代表人物对卦象的提取、重组以及干支、节气、星宿符号的引入，这一切使易学原有的象数内容大为丰富。其结果不仅影响了当时的天文学、农学、社会预测学，而且也道教中人运用易学象数思想建构理论体系开辟了广阔的前景。

## 二、原始符箓派道教典籍的易学内容

易学象数派对道教的渗透首先表现于原始符箓派典籍之中。

所谓“符箓派”是以符箓作为求道和传教主要方式的道派。按道教的传统说法，符箓是天神的文字，是传达天神意旨的符信，运用符箓可以召神劾鬼、降妖镇魔、治病除灾。这种看法当然是由其神学宗教立场决定的，它显示了作为道教秘术的符箓嵌上了神道信仰的深刻印记。原始符箓派主要有五斗米道、太平道。在历史上任何一个道派的形成基本上都有其经典标志。这两大道派的领袖人物及其信士除了沿用《道德经》作为信奉的主要经典外，也造作新道经。同时他们还从方士手中接过了内容庞杂的《太平清领书》作为教化道民的依据或造作新道经的纲领。从这个角度看，《太平清领书》实际上已成为五斗米道、太平道共有的经典。所以，我们研究原始符箓派典籍的易学内容主要是以《太平清领书》为资料。

根据前代学者的研究成果，《太平清领书》即《太平经》一百七十卷。由于年代久远，该书在流传过程中已有缺失，现存于《正统道藏》中的《太平经》仅五十七卷。今人王明先生经多方搜罗整理成《太平经合校》一书，这是目前最为完备的本子。考察一下《太平经》本文，我们不难发现，这部早期符箓派道教的基础典籍受到了易学，特别是风行汉代的孟京象数易学的深刻影响。必须指出的是，我们说《太平经》受到孟、京象数易学的深刻影响，这并不意味着在具体内容上仅仅搬用象数易学著作的原文。所谓影响、渗透，除了从后者看出与前者在文辞上的一致或相近之外，更重要的还在于分析它们在思维方式上

的关系。由于汉易象数派本身的著述是对《周易》的一种应用和变通，当象数派的模式新思维被《太平经》所采纳时，很自然地会把《周易》原有的内容尤其是象数思想带入其中，并且糅成一起。因此，在分析《太平经》与汉易象数学的关系时也就必须同时注意到《周易》本身在《太平经》成书中所起的作用，发掘其思想内容。《太平经》与易学的关系，具体说来主要体现在三个主面：

#### 1. 从象数学角度，贯彻、发挥易学的“阴阳”学说。

阴阳是易学的思想核心，也是中国哲学的最基本范畴之一。对阴阳范畴，可以从义理角度进行解释，也可以从象数角度进行发挥。如果就阴阳本身的关系、性质来论述，那主要是义理性的；如果从卦象比拟的立场出发即以“象”及其成形根据的“数”为本进行解释，那就具备了象数学的基本特征。用这个尺度来判断《太平经》内那些与易学有关的文辞，就可以明了其思想在象数与义理上的归属。试看如下两段原文：

然天法 阳数一 阴数二。故阳者奇 阴者偶。是故君少而臣多。阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳。故天数一而地数二也，故当二女共事一男也。

阳 君道也 阴 臣道也。事臣不得过于君。事阴过阳 即致阴阳气逆而生灾。事小过大，即致政逆而祸大。阴气胜阳，下欺上 鬼神邪物大兴 而昼行人道 疾疫不绝 而阳气不通。君道衰，臣道强盛。是以古之有道帝王 兴阳为至 降阴为事。

在这两段话中，作者用以展开论证的基础观点实际上是“数”。所谓“阳数一 阴数二”是其思想的核心。其最初源头即《周易·系辞传》“天一、地二”<sup>③</sup>之说。按《周易》本有的象数观念，天以乾卦为象，地以坤卦为象。天在上为阳，故乾卦纯阳；地在下为阴，故坤卦纯阴。再从

王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版 第 271 页。

《太平经合校》第 50 页。

《周易》有天地数即“一”“至”“十”之总和。



爻数上看 阳爻一画 阴爻二画 所以有“阳数一 阴数二”之说。《周易》本有的象数思想到了孟喜、京房一派汉易象数学者那里得到了充分的发展。《京氏易传》以阴阳为总纲 力图多层次揭示六十四卦的象征意义。同时 京房还发挥了《周易》中的卦位思想 把每卦的初爻按贵贱等级 从低到高 分别“卦号定位”以初爻为元士 二爻为大夫 三爻为三公 四爻为诸侯 五爻为天子 上爻为宗庙。按京房的设想 卦爻次序也表现了君子居高临下的象征意蕴。在具体论述过程中 京房常常通过卦象卦位 以说明君臣关系。如他在解释《丰卦》时说：“阴处至尊为世 大夫见应。君臣相暗 世则可知。臣强君弱 为乱世之始。”<sup>①</sup>这是根据他所设立的“八宫卦”体系中的“世应说”而作出的解释。“世应说”在确立了卦爻等级的同时 又规定每卦之内有一爻 即变爻 为主 称之为“居世”或“治世”、“为世”、“临世”。重卦六爻 上三爻为外卦（上卦），下三爻为内爻（下卦）彼此构成交感对应关系 初爻与四爻对应 二爻与五爻对应 三爻与上爻对应。具体落实到《丰》卦上来 该卦为坎宫五世卦 六五阴爻为世爻 象天子 所以说“阴处至尊为世”与六二阴爻大夫相应 所以说“君臣相暗。”再从阴阳关系上看 君之象为阳 臣之象为阴。今臣居六二为阴 是为“得位”，而君居六五不得其阳而屈居其阴 所以说“臣强而君弱”。京房解释依靠的“拐杖”就是卦爻的象征 他大量涉及到君臣问题 都是从象数入手的。对照一下京房的八宫卦体系及一些具体的卦象解释 不难发现《太平经》在思维态度模式上与汉易象数学颇为相近。《太平经》从“阳数一”为奇、“阴数二”为偶的前提出发推及君臣、男女、大小 其类比虽然颇为机械，但却表现了对汉易象数学的熟谙。

2. 把汉代象数派易学家系统化、有序化的“五行”说融汇到阐释事物变化过程中。

《四库全书》第 808 册 第 448 页。

京房八宫卦，每宫八卦，分别称为上世卦、一世卦、二世卦、三世卦、四世卦、五世卦、游魂卦、归魂卦，其中存在着阴阳消长的关系。

思想史表明：阴阳与五行说的结合早在先秦易学家那里即已发生；而在汉代象数学体系中这种结合显得更为明显。正如对于阴阳的解释运用可以有象数与义理之分一样，对于五行的解释、运用同样表现了象数与义理的不同立场。五行在义理派那里是他们构造哲学体系的大范畴。五行是万事万物中五类物质属性的抽象概括。义理派对于五行的阐释体现了从特殊到一般的思维过程。与义理派不同，象数派在把五行各自性质定型化之后便侧重于运用它们来解释具体事物，其终极目标乃是为了预测。从这个意义上看，象数派运用五行学说所体现的思维进程乃是由一般到特殊。从《太平经》里我们也可以寻找到这种思想轨迹：

故火为心，心为圣。故火常倚木而居，木者仁而有心。火者有光 能察是非 心者圣而明。故古者大圣贤 常倚仁明而处 归有道德仁之君。

《太平经》根据实际需要，在此运用了五行中的木火关系来说明圣贤的仁明之心和归宿。在汉易象数学中，五行是对卦象的一种性质概括 例如在京房解《易》的行文中以八卦纳五行 兑卦纳金 离卦纳火，坎卦纳水 艮卦、坤卦纳土 巽卦震卦纳木 乾卦纳金。这样 卦象实际上又被转换成五行之象。因此，当象数学谈论五行性状时往往潜藏着卦象。换一句话说，他们所说的五行往往可以转换成卦象。以此思路来看待《太平经》有关五行的言辞 就可以发掘其背后潜在之卦。因为所谓“仁”是木的特性 木居东方震卦之位 木能生火 所以说“火常倚木而居”。当然，《太平经》并没有停留于抽象的五行推演 它要把五行的属性落实到具体问题上来，这就是求仁明帝王。作者盼望仁明帝王的出现，反映了干预社会政治的心理，而在思维形式上却又是遵循象数派的象征类比方法的。在汉易象数学体系中，八卦六十四卦、阴阳五行又与天干地支相配合 组成一个轮转的“自然秩序”这也被《太平经》所取用：

比若万物终死于亥，乾因建初立位于天门，始凝核于亥，怀妊于壬成形。初九于子日始还 九二于丑而阴阳运 九三于寅 天地人万物俱欲背阴向阳，窥于寅。故万物始布根于东北，见头于寅。物之大者，以木为长也。故寅为始生木。甲最为木之初也，故万物见于甲寅，终死于癸亥。故木也乃受命生于元气太阴水中，故以甲子为初始。天道变数，因五相乘而周，故五千（当作干）加十二支字 适六十 癸亥为数终也。<sup>①</sup>

这段论述实本于汉易象数学的“卦气”循行模式。以孟喜、京房为代表的汉代象数学家在“文王八卦方位”基础上将十二地支、十二月、二十四节气、十天干组成多重环行图式。第一圈为八卦；第二圈为天干 第三圈为二十四节气 第四圈为十二月 第五圈为十二地支。乾卦置于西北天门之位，于节气为立冬，于月份为十月，于地支为戌。亥是十二地支的终了，表示万物发展到了终端，所以说“万物终死于亥”。物终反始，亥之后是子，按顺时针方向运转，子表示受孕，丑表示怀妊，寅表示出生。寅在东北之交，所以说“万物始布根于东北”东方震卦 五行之木属之 坎水生木 万物剖甲，所以说“甲最为木之初也”。《太平经》对事物发生发展的解释显然是按照汉易象数学卦气循行模式进行的。最终，《太平经》作者进行总结，以“五”为天道变数，这又回到了“五行”的本根上，显示以“五行”统干支的象数转换观念。

3. 把“感应”的思想和汉易象数派的“灾异”观念汇合起来，以说明自然与社会中的诸多现象。

感应，是易学史上一个古老而重要的思想观念。《周易·文言》说：“坤道其顺乎，承天而时行。”大地要顺从、秉承天的旨意，沿着四时而运行，这就是天地感应。到了汉代，“感应”这一古老易学思想经过儒学大师董仲舒的发展和阴阳家、神仙家的敷演，特别是孟京的衍扩，已成为易学的一块重要的思想基石，也是汉代极为流行的一种观念。《太平经》不但接受了这种观念，而且把它作为十分重要的理论杠

杆以支撑其庞大的体系。

在《太平经》看来 人与天地万物似乎都能发生感应。同类可以相感，异类也可以相感。同类相感即人与人之间的相感；异类相感包括人与动植物、神鬼、天地等的感应。按照《太平经》的设想 人与人或物的感应是必须通过天地中的诸多因素起作用的。它指出，为什么有的人常常患头疾呢 这是因为“天气”不悦。如果人多患脚病 那是因为地气不悦。五脏生病了 那是因为五行之气不顺 发生“内战”的缘故。如果是病在四肢 就是“四时气”不和了。至于成为聋子、瞎子 那就与日月星三光的运行失度有关了。常发寒热病，是因为阴阳二气忿争。从这些病因的分析看，《太平经》已经认识到外部环境对人体造成的影响。这种影响属于人体与天地间物质性的气的感应。这是一种十分朴素的自然认识，尽管从总体上看并不科学，但也包含着一些合理的因素。不过，《太平经》并没有发展其合理的因素 而沿着神秘主义方向发展了“感应”理论。它把天与地人格化了 认为人的疾病的产生是由于触犯了天地之威。至于国家之治与不治，跟人体之治与不治也是一样的道理。它认为 帝王其治和 则天降瑞兆 风调雨顺 帝王之治不和，则水旱无常，万物失所，盗贼数起，于是急用刑罚来使人驯服 但这样反而连结不解 人民皆上呼苍天 于是三光悖乱多变 列星乱行。这就是灾异或灾变。天就是用这种灾异来告诫人的：“夫大灾异变怪者 是天地之大谈也 中灾异变怪者 是天地之中谈也。小灾异变怪者，是天地之小谈也。”<sup>①</sup>又说：“见大恶凶不祥 是天地之大怒也 见中恶凶不祥 是天地之中怒也 见小恶凶不祥 是天地之小怒也……灾异变怪 大小记之 勿失铢分也。”<sup>②</sup>《太平经》紧紧抓住“天人感应”这一根杠杆，以灾异之说告诫人，这种方式与汉易象数学中的灾异论也是如出一辙的。灾异是一种物象，汉易象数学家往往通过观物而取象，即用卦象来代表各类物象、从而引申出某种遣告。《太平

《太平经合校》第 323 页。

《太平经合校》第 324 页。

经》也是如此。这充分体现了汉易象数学对早期符箓派道教的深刻影响。从这个角度来说，如果我们把《太平经》当作一部应用和发挥汉易象数学的宗教精神产品也是不过分的。

### 三、原始金丹派道教典籍对易学象数的应用

易学象数派对原始金丹派道教典籍的影响也是很大的。金丹派又称丹鼎派。这就是以炼丹作为求道基本方式的道派。“丹”原指由一些天然矿石合炼而成的药。其基本原料是铅汞，由此初炼而成者叫“丹头”，继续再炼即可成服食之用的“金丹”。这种合炼金丹的方术源于先秦的方士炼丹术。当方士转变成道士之后，金丹术又与古老的导引行气术相汇通，从而形成了以修炼人体内在的精、气、神为途径的内丹术。金丹派即由此而发端。如葛洪从祖葛玄所传一系即属金丹派。从现有史料看，汉末三国时期，从事金丹冶炼的道士并不多，其传授也并不一致，但这不影响我们对金丹派与易学象数之间关系的整体考察。

“原始金丹派”这个概念是从历史的角度提出来的。如果说晋代以来的金丹派在思想理论、方术等各个方面已有较大发展，那么汉末三国时期的金丹派相对而言即可冠之以“原始”。从道教的范围看，这个“原始”具有缘起发生意义，并不等于此时的理论一定比后来粗糙。

根据有关考证，汉末三国时期金丹派的著述或由方士手上传下的典籍已有《黄帝九鼎神丹经》等多种，但影响最大的则是号称“万古丹经王”的《周易参同契》。由于其他丹经有的已经失传，有的则与易学关系不太明显，故而本节之研究主要是以《周易参同契》为资料。

《周易参同契》略称为《参同契》，作者是魏伯阳。关于该书与易学的关系，前人已做了不少研究工作。早在1943年，王明先生在《〈周易参同契〉考证》这篇长文中已有专节探讨该书与汉易学之关系；1980年，笔者之业师卿希泰先生在《中国道教思想史纲》第一卷中也辟专节对《周易参同契》进行论述；1984年，朱伯昆先生所著《易学哲学史》上册第一编第三章第三节中从易学象数角度对《参同契》的月

体纳甲说作了进一步的分析。前辈学者们对《参同契》的易学内容的深刻发掘是非常富有启迪性的。笔者通过学习，也有一些感受和体会，今略抒管见。

作为一部金丹学著作，《参同契》的宗旨自然是为了讲述炼丹原理及操作程序。在古代，炼丹是一件很神秘的事情，作者魏伯阳一方面担心泄漏天机使丹道流于非人，另一方面又忧虑丹道闭而不传。于是采取了一种很特殊的叙述方式，他把太易、黄老、炉火结合起来，称之为“三道由一”。这样，不仅黄老之道、炉火之术为魏君所融摄，易学的体式、象数思维方法也必然为其所资用。

《参同契》与易学到底存在什么关系呢？前辈学者已从“纳甲说”、“十二消息说”、“六虚说”、“卦气说”、“六日七分说”诸方面作了研究。由于篇幅的关系，笔者不打算就上述方面深入进行考述，而仅就其象征与描写的手法上探讨该书与易学象数思维的关系。

### 1. 象征与卦象比拟

象征是一种重要艺术表现手法。在文学作品中，我们可以找到大量的象征例子。《参同契》虽然不是纯文学作品，但也借助了种种文学叙述方法或表现手法，象征即是其一。《参同契》的用意在于描述内外丹的统一原理。这个统一的根本要素是什么呢？用汉代流行的术语来说就是“元气”<sup>①</sup>。然而，元气来无影而去无踪，非肉眼能直接感知。为了把那似乎虚无缥缈的元气运动再现出来，《参同契》不得不采取象征的手法，以种种事物形象为“镜子”来映照其难以捕捉的“内景”。元气是阴阳匹配的，所以魏伯阳在《参同契》中的象征物都是成双成对的，或为龙虎，或为君臣，或为日月，或为夫妻，或为水火，或为兔乌，或为金蛤蟆、玉老鸦，或为铅汞等等。皆一阴一阳，这就形象表现了一元之气内在的两两相对性质。《中篇》说：

坎男为日，离女为月，日以施德，月以舒光，月受日化，体不

按：从宏观的哲学角度看，外丹的铅汞烧炼也可以上升到元气阴阳运动的高度上来认识。

亏伤。阳失其契 阴侵其明 朔晦薄蚀 掩冒相倾 阳消其形 阴凌灾生。男女相须，含吐以滋，雄雌错杂，以类相求。金化为水，水性周章，火化为土，水不得行。故男动外施，女静内藏，溢度过节，为女所拘。魄以铃魂，不得淫奢。不寒不暑，进退合时，各得其位，俱吐证符。<sup>①</sup>

坎卦，阳居阴中( 二 )；离卦，阴居阳中( 二 )。二者表现了阴中有阳，阳中有阴的太极根本法象。在《参同契》中，坎离成为元气内在两个方面最重要的象征符号。而日、男、火、暑，亦为阳的方面之象征；月、女、水、寒，则为阴的方面之象征。《参同契》多种象征物的出现，就在于要寓抽象于具体之中，以有形明无形，启迪人们从感性积累的材料中去认识阴阳的类别。这种多重象征从思维的形式上看正是易学象数的卦象转换反映。《周易》之卦，本象并不复杂，但到了汉易象数学中，每卦便有了多种多样的象征意义。汉易象数学家在《易·说卦传》基础上补充了不少所谓“逸象”，最有名的有荀爽、京房、马融、郑玄、宋衷、虞翻、陆绩、姚信、瞿子玄，学者称之为“九家逸象”。对易象大加衍扩的九位易家虽然有的晚出于《参同契》之作者，但其史源却较早，从这些人的逸象残存中，不难发现《参同契》多重象征的背景。坎离二卦的本象是水火，《参同契》对这一本象是保留的。在汉易卦象比拟的风气薰陶下，《参同契》从“水火”之本象生发开去，引出了一系列两两相对的物象，这就大大丰富了坎离二卦的象征内涵。由于被引入的物象各自都有一些区别于它者的特质存在，它们虽然可以在坎离的卦象内统一起来，但又有某种相分的“势能”，可以激起接受者多重联想，收到较好的艺术表达效果。

为了进一步表示炼丹过程的阴阳变化，《参同契》运用汉易学的“纳甲法”，并以龙潜龙飞为象征：

震出为征。阳气造端，初九潜龙，阳以三立，阴以八通。故三日震动，八日兑行。九二见龙，和平有明。三五德就，乾体乃成。

九三夕惕，亏折神符。盛衰渐革，终还其初。巽继其统，固际操持。  
 九四或跃，进退道危。艮主止进，不得逾时。二十三日，典守弦期。  
 九五飞龙，天位加喜。六五坤承，结括终始。韞养众子，世为类母。  
 上九亢龙，战德于野。用九翩翩，为道规矩。阳数已讫，讫则复起。  
 推情合性，转而相与。循据璇玑，升降上下。周流六爻，难以察睹。  
 故无常位，为易宗祖。

龙在古代乃是抽象动物神，是古人所崇拜的“四灵”<sup>②</sup>之一，具有很高的神格，它兴云降雨，变幻莫测，所以在很多古籍中都讲到龙，甚至画成图案，广为流传。《易》古经早就对龙十分崇拜。在《乾》卦六爻之爻辞中都出现龙。《彖传》说：“大哉乾元，万物之始，乃统天。云行雨施，品物流行，大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。”六龙即指《乾》卦六爻。《参同契》在此将《乾》卦六爻之龙纳于六卦，汉易纳甲法中六卦（震、兑、乾、巽、艮、坤）之间，正是用以象征修炼金丹时景象的变化。从性质上看，《乾》卦六爻都属于阳爻。初九，丹气尚未表露，属潜龙状态；九二，丹气升起，如龙现于田；九三，下卦阳气大盛，上下相激。阳极阴来，长女巽起而用事。九四，由下卦而至上卦，大有上跃之势。九五，龙升而至天子之位，有腾飞之状。上九，龙升居最高位置，高亢而不能再进。数穷则反，故一龙上下往来，周流于六虚。《参同契》紧紧抓住一条“龙”，把纳甲法中的六卦进展程序联结起来，从炼丹过程的阴阳变化直至聚气而成“丹”的描述中，《参同契》都使用了象征手法。有趣的是，其中种种象征物表面看来千差万别，但经《参同契》作者一组合，放进易学象数的大框架中，便显得井井有条了。

## 2. 描写与观物取象

在《参同契》中不但有象征，而且适当地运用了描写的文学表现手法。从艺术上看，《参同契》显然受到《楚辞》以及汉赋的影响，而在

《周易参同契分章通真义》卷中，《道藏》第20册第145～146页，其卦画略之。

“四灵”指的是龙、凤、麟、龟。



表现手法的深层思维形式上则仍然打上了易学象数的烙印。概括起来，主要有如下四个方面：

第一，宏观描写与微观描写相结合。

《参同契》以“天人一体”的易学思想观念作为描写的指南，认为宇宙的结构与人体内在结构在本质上是一致的。因此，它的描写往往既是表现广袤宇宙的，又是表现人体小宇宙的。其《上篇》一开始即说：

乾坤者 易之门户 众卦之交母。

朱熹释曰：“乾坤以宇宙言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间。”<sup>②</sup>朱熹这个解释，颇得要领。的确，《参同契》这些话不仅是写自然宇宙，而且也是写人体宇宙。“门户”二字使人容易地想到了房子。从这个门户走进，不但可看到宏观宇宙扑朔迷离的景色，而且也可以看到自身内部五颜六色的图画。在这里，作者运用卦象，以洗炼的笔触勾勒了宇宙的总体面貌，同时为人们留下想像的空间。

《参同契》在推出宏观宇宙和微观宇宙的“门户”之后，紧接着便为你打开了“门户”，并由略而详地展现出“门户”的内景：

天地设位而易行乎其中矣。

法象莫大乎天地兮，玄沟数万里。河鼓临星纪兮，人民皆惊骇。晷影妄前却兮，九年被凶咎。皇上览视之兮，王者退自改。关棐有低昂兮，害气遂奔走。江淮之枯竭兮，水流注于海。

《周易参同契分章通真义》卷上，《道藏》第20册，第133页。

朱熹：《周易参同契考异》，《四库全书》第1058册，第560页。

按：作者在此的“描写”与一般文学描写不同，这是以暗示的方法进行的。

《周易参同契分章通真义》卷上，《道藏》第20册，第134页。

⑤ 《周易参同契分章通真义》卷下，《道藏》第20册，第154页。

走进了“门户”方知卦象背后有如此迷人的景色。你看那太阳光芒四射从东方冉冉升起而当它降落时月亮又升起了皎洁的月光洒满大地、河流海洋，还有众星随着月亮的运转也在运转。日月星辰之运转有常象，也有特异之象。当河鼓三星临星纪以近北斗时，兵革之兆呈示世人，人民因之而惊骇，甚至连皇帝知道这种先兆也要深思内省检讨过错。《参同契》这种由天的观察进而检讨人事的方式正是由汉易象数学而来。从《汉书·五行志》以及许多象数学家的论著佚文中可以看出，汉易象数派代表人物常常把观察到的各种天象上升到卦象上来认识继而又推及社会人事。《参同契》的描写正潜藏着这种“物象一卦象一人事”的三部曲思路。当然从宗旨上看，《参同契》自然有别于汉易象数学。《参同契》作者撰就此文并不是为了占卜，也不是在进行一项具体的灾异推测，他只是借助自然法象来暗示丹气运行并非一帆风顺。丹气之阴阳既有和合的一面，又有革斗的一面。正如彭晓的解释：“兵主金盖喻鼎内金被火候猛烈迫熔使金熔铄鼎室亢旱凶咎是生。良由晷漏参差致阳九作沴。尚赖皇上土德止竭金水炼火自消改过归己。其或关键未固鼎器泄符则周运元气奔腾江淮水符流荡。”<sup>②</sup>彭晓是从内丹的角度来解释《参同契》的，但他把五行生克原理以及外丹术语应用于其中，这就进一步搭起了内外相通的桥梁。故而，当接受者把目光从遥远的天际收回而“返观内照”之时，日月星辰似乎又都运行在自己的身体之内。日月星辰之光仿佛就是自己的灵光，而江河中、大海里的滔滔水浪、潮汐进退，也好像是自己内气阴阳升降的映相。这无疑把人与广袤宇宙紧紧联系起来。宏观与微观在《参同契》里并没有不可逾越的鸿沟。

## 第二，内丹描写与外丹描写相结合。

由于《参同契》运用了《易》象数学的卦象思维方法以阴阳五行的材料“填平”了宏观与微观的狭谷。其内丹外丹的“具象”也是相吻

按，“易”即日月之谓。

《周易参同契分章通真义》卷下，《道藏》第20册，第154页。

合的：

以金为堤防，水入乃优游。金计有十五，水数亦如之。临炉定铁两，五分水有余。二者以为真，金重如本初。其三遂不入，火二与之俱。三物相合受，变化壮若神。下有太阳气，伏蒸须臾间。先液而后凝，号曰黄舆焉。岁月将欲讫，毁性伤寿年。形体为灰土，状若明窗尘。捣治治并合之，持入赤色门。固寒其际会，务令致完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更须亲。气索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹。

魏伯阳在《参同契》中的这段文辞首先写了金丹修炼之前的配方。炼丹人非常仔细地审定各种成分的比例，十分严格。次写临炉修炼的情景，金水入鼎，火炎升腾，三物相遇，立即起了神妙的反应。先是阳气蒸发，丹液沸腾，而后逐渐凝聚了。又写金丹色变。在炼丹人的候视审察下，金丹终于由红色转为紫色。三个层次，有详有略，描写中夹杂着叙述，具体逼真，非亲临其境绝不能有这样的精雕细刻。更为奥妙之处还在于这种外丹描写恰好又是内丹的写照。所谓“三物相合受”，其实是“三五归一”的另一种表述。象数学家将天地生数一、二、三、四、五排列于五方，一在北方，二在南方，三在东方，四在西方，五在中央。一为水，二为火，三为木，四为金，五为土。依顺时针转动，由北方水域起始，水生东方木，木生南方火，火生中央土，土生西方金。然天地之数必相偶而合，故东三南二偶而为五，西四北一偶而又为五，连中之五合而为“三五”，三五归一，气结丹田，这就是“三家相见结婴儿”。由此可见，外丹通于内丹，而其背后的支柱却又是易学象数的“天地大法”。

第三，动态描写与静态描写相结合。

内外丹的修炼有其动的一面，这在上面的引述中已经可以看出来，然而，也有其宁静的一面。《参同契》为我们展现了动静相兼的图

景：

龙呼于虎，虎吸龙精，两相饮食，俱相贪便。遂相衔咽，咀嚼相吞。荧惑守西 太平经天。杀气所临 何有不倾。狸犬守鼠 鸟雀畏鹞。各得其功 何敢有声！

龙虎相斗，吼声震天，你咀我嚼，互不相让，这是何等紧张的气氛。可是一物降一物 老鼠怕狸犬 鸟雀怕老鹰 天敌相遇 畏者急潜，不敢作声。于是“大动干戈”之后 紧接着便出现了静谧的场面。作者准确地把握了炼丹的动静行程。这种动中有静、静极复动的丹景刻画，显示了《参同契》作者对外丹烧炼过程的细致观察和对内丹的实在感受。如果没有深厚的象数易学功力是难以展现这种景观的。

第四，外美描写与内美描写相结合。

不管是炼内丹还是炼外丹，在《参同契》看来，其目的都是为了“化形而仙”。其结果如何呢 不言而喻 外丹服食 过剂过量 损形身亡 古已有之。那种违背养生客观规律的服食蠢举，《参同契》是给予批判的。然而，《参同契》又以为按照天人一体指导思想炼内外丹 进退有节，对于养性延年是有裨益的，并且作了生动的描写：

淫淫若春泽，液液象解冰。从头流达足，究竟复上升。往来洞无极 拂拂被容中。

真人内视反听，存神炼气，虽然没有看到身外瀑布飞泻的壮观景象，但却感觉到自身内部如河流一样的元气变化图：刚刚还是皑皑白雪 冰封三尺 此刻一轮红日喷薄而出 冰雪消融 汇成春泽 在体内经络河道里滚滚流动，哗然有声。呈现在我们面前的是一幅多么令人惊叹的“内美图”！

当然，《参同契》不仅仅写“内”也写“外”：

薰蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁

《周易参同契分章通真义》卷中，《道藏》第 20 册 第 151 页。

《周易参同契分章通真义》卷中，《道藏》第 20 册 第 149 页。

复丁壮 耆妪成姹女。改形免世厄 号之曰真人。

由于内丹修炼 气血运转 人的外貌发生了巨大变化 晦暗的颜色消失了，代之而起的是红润而富有光泽的新面貌；白发脱落了，可是乌黑的新发又长出来了；松动的旧牙掉了，但洁白坚固的新牙又出现了。六十老翁看上去像年轻力壮的小子；七十老妇看上去似闺中少女。脱胎换骨，一派新颜 此刻呈现在我们面前的是由“内美”而焕发出来的“外美图”。

总之 不论是象征或描写，《参同契》都贯穿着《周易》象数学的思维法式 它以《周易》的爻象卦象为主要符号工具 吸收了汉易象数学家创立的诸多象数模式，力图将奥妙无穷的金丹原理以及变化景观暗示给后来的有悟性者，开创了一条易道、丹道、黄老修行学说相结合的新路，对魏晋以后的道教金丹学说以及易学本身的发展产生了巨大的影响和推动作用。尽管其本义并不是释《易》 但却拓展了易学应用的领域，具有重要的历史价值和理论意义。

## 第四章 易学义理派的兴起及其在道教理论发展中的作用

### 一、易学义理派与老庄思想

易学“义理派”是与“象数派”相对而言的。与象数派沿袭先秦占筮法式的传统不同，义理派则主要是在费直《易》说基础上发展起来。其标志是王弼易说的产生。魏代青年易学家王弼对汉代的《易》象数学进行了一场革命，开创了新的解《易》方式，易学义理派由之而兴。这是一种以发明事物哲理为主要目的的易学学派。自此以后，义理派和象数派便成为易学史中的两大分支。《四库全书总目提要》在经部之“易类”开头曾对两派的发展线索作了一番概要性的总结：“《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥，再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒

理再变而李光、杨万里又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。”这不仅勾勒出易学史上象数与义理派的产生和演变之轮廓而且也指出了各自的主要特点。《四库全书总目提要》以为王弼“尽黜象数”这虽然并不完全符合客观事实（他有时也谈卦象），但无疑也表明了王氏在义理派创建过程中的首要地位。的确，王弼《易》说是以义理为宗的。他在《周易注》中说：“夫《易》者象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”<sup>①</sup>王弼所指的‘义’就是义理即事物发生和存在的根本道理。他认为象是由义而出的，这就确立了义理之学的基本点。不过，仅从象与义何者为先的问题上来认识义理派，这还是不全面的。实际上，王弼在创立义理派学说时很重要的一点就是采撮老庄玄理来对《易》的卦爻辞进行新解释。关于此 前人有过许多评价。宋理学家朱震说：王弼“尽去旧说，杂之以庄老之言”<sup>②</sup>。另一位宋理学家程颐也说：“王弼注《易》元不见道，但只以老庄之意解说而已。”<sup>③</sup>清代学者李光地谓：“王弼所得者乃老庄之理，不尽合于圣人之道。”<sup>④</sup>看来儒家学派对王弼以老庄解《易》一事是不满的。而对其开创精神则又给予充分肯定。《四库全书总目》在对王弼的《周易注》之提要中说：“弼尽废象数……平心而论 阐明义理 使《易》不杂于术数者。弼与韩康伯深为有功。”这体现了清代儒家学派对以王弼为代表的义理派的赞赏态度。

王弼所开创的义理派以老庄思想解《易》亦非偶然。首先 这是汉代象数学流弊引起的一种冲击性反响。必须看到，汉代象数学是具有两重性的。一方面，它把当时的许多自然科学成果吸收进自己的体系中，拓展人们的思维，在农事活动以及天文观察等问题上具有一定

楼宇烈：《王弼集校释》上册 中华书局 1980 年版 第 215 页。

朱震：《汉上易传表》，《四库全书》第 11 册 第 5 页。

③ 董楷：《周易传义》附录传卷首，《四库全书》第 20 册 第 9 页。

李光地：《周易折中·凡例》。

启发意义；但是在另一方面，它又把易学的发展引到神秘主义的路上去，阻碍了易学哲理的发展。范文澜先生曾经指出：“象者所以说一卦一爻之义理，犹数字之用以证公式也。故由卦爻以观象，则事顺而义明，拘象以求卦，则撮末而理碍。”<sup>①</sup> 范老先生点出了拘泥于卦象而不得义理的弊病。这的确符合汉代易学发展中的情况。汉代的象数学在解经时不仅常常对《易》的卦爻辞进行象数的引申，而且进行所谓“互体”推导和爻变的臆测。他们讲互体就是从重卦当中提出隐含的它卦之卦体，这实质上乃是象外生象，以便随意附会。诸如此类，在当时的学术界形成一股很大的势力。而汉代专讲阴阳灾异的五行家们又把经学家的《易》象数学应用到人事天象的观察与分析之中。《汉书·五行志》在记载当时的怪异现象时常引京房《易传》等象数学的言论即是一个证据。譬如文帝后元五年六月，齐雍城门出现了一只长角的狗。《五行志》由此联系到人事上来：

先是帝兄齐悼惠王亡后，帝分齐地，立其庶子七人皆为王。兄弟并强，有炕阳心，故犬祸见也。犬守御，角兵象，在前而上乡者也。犬不当生角，犹诸侯不当举兵乡（向）京师也。天之戒人蚤（早）矣，诸侯不寤。后六年，吴、楚畔，济南、胶西、胶东三国应之。举兵至齐。齐王犹与城守，三国围之。会汉破吴、楚，因诛四王。故天狗下梁而吴、楚攻梁，狗生角于齐而三国围齐……京房《易传》曰：执政失，下将害之，厥妖狗生角。君子苟冤，小人陷之，厥妖狗生角。

《汉书·五行志》从狗生角一事生开去，追溯了文帝之家世以及汉破吴楚的历史，认为妖狗生角系兵刀之象（角字头上用刀），最后引用了京房《易传》的话，指出生角狗出现是上天对失政之君的谴告。尽管《汉书·五行志》出自历史学家班固之手，但其中有关狗生角之象征意味的分析当是五行学家们的观点。五行家采择京房《易传》，这就使

《群经概论》第二章。

《汉书》第5册，第1397～1398页。



京房的《易》象数学染上浓厚的阴阳灾变说之色彩。另外,《汉书·五行志》接着又记载:

景帝三年二月 邯鄲狗与豕交。悖乱之气 近犬豕之祸也。是时赵王遂悖乱 与吴、楚谋为逆 遣使匈奴求助兵 卒伏其辜。犬,兵革失众之占 豕 北方匈奴之象。逆言失听 交于异类 以生害也。京房《易传》曰:“夫妇不严 厥妖狗与豕交。兹谓反德 国有兵革。”<sup>①</sup>

针对狗与猪交配一怪事,作者又进行了一番征兆分析,附会到民族关系上,猪就成为匈奴的象征,狗成为掌握兵革之人失众的象征。最后 仍然抬出京房《易传》作为理论依据 这就一步表明了京房的那一套《易》象数学已经变成五行家解释征兆与人事‘对应’关系的‘武器’。像这种例子在《汉书·五行志》中比比皆是。西汉末东汉初,纬神学流行 占星术数亦大盛。从形态上看 占星术乃是《易》象数学的一种旁衍,基本体系中包含着一些天文学知识,积累了古人天象观察的经验。但是 当这些经验与知识被装进《易》象数学的框架中成为人事征兆说的材料时便失去了科学性,从而沦为神学的婢女。翻开《后汉书·天文志》,不难发现当时的占星术士利用星象预测社会变迁、人事关系变动、进行吉凶判断的情形。该书在《天文志上》一开始便称:

《易》曰:“天垂象 圣人则之 庖牺氏之王天下 仰则观象于天 俯则观法于地。”观象于天 谓日月星辰 观法于地 谓水土州分。形成于下 象见于上。故曰天者北辰星 含元垂耀建帝形 运机授度张百精 三阶九列、二十七大夫、八十一元士、斗、衡、太微 摄提之属。百二十官 二十八宿各布列,下应十二子。天地设位 星辰之象备矣。

刘昭在注文当中更引述《星经》说明星宿与地上各州的对应关

① 《汉书》第5册,第1398~1399页。

《后汉书》,中华书局点校本,1965年版,第11册,第3213页。

系，以为各地域灾难之发生都可以在星宿上得到预测。这在某种程序上反映了东汉时期占星术士把《易》象数学应用于占星术之中并进行实际推断的情形。事实证明：《易》象数学的二重性本身就是一种内在矛盾，这种矛盾足以使之朝神秘化的方向发展，当它被术数家们滥用了的时候，其弊端便达到了极限。所以，义理派兴起，以革除其弊端，这是思想潮流不可阻挡的必然趋向，是历史的选择。

其次 王弼开创义理派 以老庄思想解《易》 这与道家黄老学的社会影响也是分不开的。两汉之际 尽管《易》象数学占了优势 但这并不意味着整个社会都不存在义理思维。如果我们仔细地考察一下当时思想界的状况，那就会发现富有理性精神的黄老之学也有一定的社会基础。早在汉代初年 道家的著作尤其是《老子》已进一步同黄帝的传说紧密结合并在社会上得到广泛流传。许多头面人物譬如汉文帝、曹参、陈平、窦太后都推崇黄老之学。当时的著名思想家贾谊等人也在他们的论著中吸取了黄老之学的内容。还有历史学家司马谈、司马迁父子均具有道家思想倾向。司马谈作《论六家之要旨》对其五家基本上都是既肯定又批判，唯独对道家黄老学取推崇态度。司马迁沿着乃父的思想路线前进，“论大道则先黄老而后六经”<sup>②</sup>表现出他崇尚道家黄老学的立场。汉武帝时期，董仲舒提出“抑黜百家 独尊儒术”的建议，得到了武帝的采纳，以三纲五常为核心的新儒家在思想上占居统治地位，但黄老之学在社会各阶层仍然具有相当大的影响。曾经担任过东海郡太守的汲黯，学黄老之言，以清静之旨治官理民，江都相、大农令、右内史郑庄亦好黄老之言，为时雅望，尤其值得注意的是淮南王刘安召集天下宾客著《淮南子》，以弘扬黄老学之旨。汉代黄老之学虽然已不同于先秦道家学派，但因为斯时黄老学者乃是以黄帝、老子之说为指归，这就自然使以老子为代表的先秦道家的理性精神得到进一步的宣传。到了东汉时期，这种理性的精神在王

<sup>②</sup> “道家黄老学”指道家学派中主黄老之学的一个分支。

《汉书》第9册 第2738页。

充那里获得了大发展。王充，字仲任，系东汉的一位杰出的思想家，著有《论衡》一书，在该书《自然篇》中，他自称自己的看法“虽违儒家之说”却合于“黄老之义”可见他也受到了黄老之学的深刻影响。正如许多道家先驱一样，王充也是通《易》的，并且从道家的立场来发明义理。他说：

《易》曰：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治。”垂衣裳者 垂拱无为也。孔子曰：“大哉尧之为君也 惟天为大 惟尧则之。”又曰：“巍巍乎舜禹之有天下也 而不与焉。”周公曰：“上帝引佚。”上帝谓舜禹也。舜禹承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。舜禹承尧之安 尧则天而行 不作功邀名 无为之化自成 故曰：“荡荡乎民无能名焉！”年五十者，击壤于涂，不能知尧之德，盖自然之化也。《易》曰：“大人与天地合其德。”黄帝尧舜 大人也 其德与天地合，故知无为也。天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成 冬不为藏 阳气自出 物自生长 阴气自起 物自成藏。汲井决陂 灌溉园田 物亦生长 沛然而雨 物之茎叶根垓 莫不洽濡。程量澍泽，孰与汲井决陂哉？故无为之为大矣。本不求功，故其功立 本不求名 故其名成。沛然之雨 功名大矣 而天地不为也，气和而雨自集。

短短的一段话中，王充两引《周易》，足见其对文辞之熟谙。王充虽然也引了孔子、周公的话，但其用意却是为了证明道家无为而治的思想原则。他把无为思想贯入于字里行间，体现出顺应自然的义理。王充从道家黄老学立场出发来发《易》之义理的方法不久之后即传给了魏晋的玄学家们。《后汉书·王充传》章怀太子注云：

《袁山松书》曰：“充所作《论衡》 中土未有传者 蔡邕入吴始得之，恒秘玩以为谈助。其后王朗为会稽太守，又得其书……问之 果以《论衡》之益 由是遂见传焉。”《抱朴子》曰：“时人嫌蔡邕得异书，或搜求其帐中隐处，果得《论衡》，抱数卷持去”，邕丁宁

之曰：“唯我与尔共之，勿广也。”

这里所指之“蔡邕”系东汉建安时人，女作家蔡琰之父。此人与建安七子中的王粲交情甚厚。据《三国志》记载，蔡邕曾对王粲表示愿将家中的书籍文章都送给王粲。《三国志·钟会传》注引《博物志》对此述之尤详：“蔡邕有书近万卷，末年载数车与粲，粲亡后，相国掾魏讽谋反，粲子与焉。既被诛，邕所与书悉入业。”从这条注文当中可以看出，蔡邕的藏书的确是转到王粲那里了。此后这批藏书又因王粲之子“谋反罪”的牵连而辗转王弼之父——王业手中。从总体上看，这批藏书自然是很庞杂的，但其中必定包括了王充的《论衡》。这样，王充那种以道家自然无为思想明《易》之义理的学术传统便通过蔡邕、王粲、王业而影响于魏晋的名士。王弼作为王业之子，必定可以读到自己家里藏书中的《论衡》，从而受其熏陶。

复次，王弼开创义理派，以老庄思想解《易》，这也是他所生活的那个时代风尚的一种理论体现。魏晋时期战乱繁仍，政治集团之间的斗争相当激烈，一些士大夫人物为了消弥动乱带来的精神干扰，求得社会安定和内心宁静平衡，一面从老子、庄子的著作中采撷精神营养，另一方面则从《周易》中探寻安身立命、观事变的思想武器，于是《易》、《老》、《庄》被尊为“三玄”，受到高度重视。社会名士纷纷钻研《周易》、《老子》、《庄子》，有的甚至觉得“三日不读《道德经》便觉舌本间强”<sup>①</sup>。足见玄学家们对玄理的探讨是非常用功的。同时，魏晋玄学家们还把汉末魏初“臧否人物”的“清议”发展为“清谈”形式，这不是漫无边际的乱发议论，而是围绕一定主题展开的有组织的学术讨论会。讨论的内容当然是多方面的，但基本的理论根据还是《易》、《老》、《庄》“三玄”。当时比王弼年长的何晏是一个有名的清谈家，他自少即有异才，善谈《易》、《老》。据称天下谈士多崇尚之。何晏当吏部尚书之际，王弼仅十余岁，但他通辩能言，以致引起何晏的赞赏，自挥笔题词。《世说新语·文学第四》记载了王弼参加清谈的一次情

况 其中叙及身为吏部尚书的何晏“复难”于王弼的事：“晏闻弼名 因条向者胜理语弼曰：‘此理仆以为极 可得复难不？’弼便作难 一坐人便以为屈 于是弼自为客主数番 皆一坐所不及。”王弼能够在强手如林的义理辩论会自为“客主”，说明他才思敏捷 同时 这又表现了他对清谈的浓厚兴趣。正是由于他自少年起便积极地投身于玄学的讨论活动中，所以他能够将老庄与《易》融汇贯通起来。

王弼，字辅嗣，生于魏黄初七年（226）卒于嘉平元年（249）只活了二十四岁。《三国志·魏书·钟会传》裴松之注云：“弼注《老子》为之指略 致有理统。著《道略论》注《易》往往有高丽言。”关于他的著作，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均有著录。其种类，各家所述略同，惟卷数有异。对此前人已有考辨。大体说来 今见于《四库全书》的《周易注》十卷 其上下经注及《略例》为王弼撰 余者为韩康伯撰 而其《老子注》今见于《诸子集成》中 题作《老子道德经》王弼注 未有晁说之《后记》言及《易》、《老》汇通问题。以下 我们就以其《周易注》及《周易略例》为主要资料 兼及《老子注》，还有其他有关道家典籍来考察一下以王弼为主的义理派以老庄注《易》的内容问题。

中国哲学发展到魏晋时期已经有较明显的自觉意识。玄学家们不满足于过去的经学传统，他们打破了封闭状态，通过清谈等方式来构造自己的体系。在先秦时期即已略见端倪的本体论到这时更加发展起来。“有无本末”的问题成为清谈的核心。我们知道，“有”与“无”原是老子《道德经》中的基本哲学范畴 但作为一种格言诗式的著作，《道德经》并没有对这一对范畴展开深入的论证。随着清谈思辨风气的勃兴，老子的有无范畴遂成为玄学家们的理论基石。在王弼之前的何晏首先把老子的道论衍化为贵无论。他说：“天地万物，皆以‘无为’为本。‘无’也者 开物成务 无往不存者也。阴阳恃以化生 万物恃以成形 贤者恃以成德 不肖恃以免身。故‘无’之为用 无爵而贵

矣。<sup>①</sup> 在何晏看来，无就是宇宙的本体，天地万物皆是从无开始的，不论是贤才或不肖之才 均需“恃无”。否则 不能成全其大德 还会遭到身亡的危险。何晏不仅以老子之“无”为本根 而且运用了《易》的阴阳概念 初步体现出《易》、《老》相兼的理论趋向。继之而起的王弼更从多侧面多角度论证“贵无”的命题 他指出：“道者 无之称也 无不通也 无不由也 况之曰道。寂然无体 不可为象。”<sup>②</sup> 这是将孔子所讲的道变成了老子的道，然后又将老子的道解释成为无，认为道就是无 世间一切事物都必须通过它 而它自己却没有形体可见。这样 无也就成为万事万物的根本。在《老子指略》当中，王弼更直截了当地说：“夫物之所以生 功之所以成 必生乎无形 由乎无名。无形无名者 万物之宗也。”<sup>③</sup> 王弼所谓“宗”亦即万物发生的根本所在。他反覆地强调人们认识事物和行动必须抓住根本，排除末对本的干扰，这叫作“崇本息末”，说到底 这正是以“无”为本思想的表现。在这里 王弼对老子“有生于无”的思想作了深入发挥。有趣的是王弼的这种“老学”本体论也在《周易注》体现出来。《易·复》卦之《象传》云：“复 其见天地之心乎！”王弼注曰：

复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也，语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行 运化万变 寂然至无是其本矣。故动息地中 乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。

按照王弼的看法，静与默是绝对的、永恒的；动与语则是相对的、暂时的。因此，人只有归于静默才合于万物之本、天地之心。王弼对《周易·复》卦的注疏显然暗用了《老子》第十六章的义旨。老子说：“致虚极 守静笃。万物并作 吾以观复。夫物芸芸 各复归其根 归根

《晋书》，中华书局点校本，1974年版 第4册 第1236页。按 标点略有更动。

王弼：《论语释疑》。

《王弼集校释》上册，第195页。

曰静 静曰复命。’<sup>①</sup>不难看出 老子是据《易》之《复》卦有关 反覆 的思想来阐述性命修行之理的，他要修行性命者进入虚空的最高境界，通过排斥之法把握根本 从而获得‘命’的真正体验。对此王弼又加以解释说：‘言致虚 物之极笃 守静 物之真正也。……以虚静观其反覆。凡有起于虚 动起于静 故万物虽并动作 卒复归于虚静 是物之极笃也。’<sup>②</sup>在对老子《道德经》三十八章的解释中，王弼又说：

天地虽广 以无为心 圣王虽大 以虚为主。故曰以‘复’而视 则天地之心见 至日而思之 则先王之至睹也。故灭其私而无其身 则四海莫不瞻 远近莫不至 殊其己而有其心 则一体不能自全 肌骨不能相容。

对照地读一下王弼对《周易》的注文和《老子》的注文 可以发现，他一方面以《易》之逆数反覆思想来疏解《易》之《复》卦 通过这种互通法来发明《易》《老》玄义 建立以无为本的哲学体系。

作为理性觉醒时代的一种哲学思潮，以王弼为代表的贵无派思想由于是老庄生命哲学的一种发展，其本体论建立的最终目的也是为了人的生存，故而在行动原则上也就必定会扛起老庄的无为旗帜。王弼认为老子所讲的自然也是无。在《老子》二十五章注文中，王弼说：‘自然者 无称之言 穷极之辞也。’<sup>④</sup>既然 自然被转换成无 崇尚自然就是要按照‘无为’的原则办事。因为在他看来 有为的作法都不是从本根出发，其结果总是留下了斧凿之迹。相比之下，只有无为才是至善的。他说：‘用智不及无知 而形魄不及精象 精象不及无形 有仪不及无仪 故转相法也。道法自然 天故资焉。天法于道 地故则焉。地法于天 人故象焉。’<sup>⑤</sup>王弼谓无知、无形、无仪都是对本体的形容。无形无相的本体不会根据一己之私利来运用智慧，其功用便超出万

此章据陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。

② 《王弼集校释》上册 第 35～36 页。

《王弼集校释》上册 第 93 页。

《王弼集校释》上册 第 63 页。

《王弼集校释》上册 第 63 页。

有之上。所以圣人该深藏若虚，这才是最好办法，即以无法为法。王弼从老庄那里采撷而来的无为行动原则也运用于《周易》之注疏中。

《周易·坤》卦六二爻辞云：“直大方 不习无不利”。这是从位、体、用三方面发明六二爻的意蕴，以为六二爻乃象征正直、端方、宏大。王弼注云：“居中得正 极于地质。任其自然 而物自生 不假修营 而功自成、故不习焉 而无不利。”<sup>①</sup>居中 这是就卦位说的 因《坤》卦六二爻位于下卦之中 所以称“居中”而“中”即意味着不偏不倚 故云“正”。与“天圆”相对而有“地方”地的本质是无私而厚载万物。万物由之化生 不必有什么修饰经营 其功用自然而成 所以称为“不习”。不习即无为的另一种表述。王弼这种疏解乃取意于《老子》第三十七章：“道常无为 而无不为 侯王若能守之 万物将自化。化而欲作 吾将镇之以无名之朴。无名之朴 夫欲将无欲。不欲以静 天下将自定。”在老子的心目中，只有无为的道方具化生一切、成就万物的功用。侯王如能守无为之道，不用其心智，天下万物便能够自由化生。一切顺其自然 没有欲望的干扰。假如杂念出现 那就应该采取逆向方式 使之归回到纯朴状态 直至达到静的境界 这样 天下就能够自己安定。此等思想与王弼对《易·坤》卦六二爻辞之疏解几乎如出一辙，说明王弼是把老子的无为思想作为行动原则并用以注《易》的。这种法式在《临》卦六五爻辞之注中也明显地表现出来 其辞曰：“知临 大君之宜 吉。”此谓六五之爻象征聪慧明智监临众人 君主大人遵照这样的法度 则吉。王弼注云：“处于尊位 履得其中。能纳刚以礼 用建其正，不忌刚长 而能任之。委物以能 而不犯焉 则聪明者竭其视听 知力者尽其谋能 不为而成 不行而至矣！大君之宜 如此而已。”按《临》卦之象，下兑（☱）上坤（☷），六五之爻居于上卦坤之中，居中得正，故王弼谓之履得其中。六五之爻为柔，以柔而纳刚，则能发挥各方面之才智。又六五之位为君，君柔无为，则天下人等尽力有为。王弼释此爻辞虽不用数 却用了卦位之说。由《易》之卦位入手 进而联系到



君临天下之事，最终归到了老子的无为行动总原则上来。对照一下《道德经》第四十七章，更可以看出王弼以无为为宗的旨趣。老子曰：“是以圣人不行而知 不见而名 不为而成。”王弼注云：“得物之致 故虽不行 而虑可知也。识物之宗 故虽不见 而是非之理可得而名也。”这样，王弼又在无为的倡导之中为人指出了“无不为”的功用来 可见他以无为思想解《易》并不是要天下人人无所作为 而是有特定含义。无为是对君主与圣人而言的，换一句话说，无为最终成为君主和圣人驾驭国家治理天下的总策略，这便是他以无为思想解《易》的指归。

在老庄思想体系里，无为作为一种行动的总原则，从不同的角度看可以有不同的表达式。这就是说，在具体的场合，无为原则可以得到相应的转换。对于君主的心性修养来说，无为就是要使自己保持童蒙之朴。王弼对这种义旨可谓心领神会。所以他在《易·蒙》卦六五爻辞的注释中说：“以夫阴质 居于尊位 不自任察 而委以二。付物以能 不劳聪明 功斯克矣 故曰‘童蒙吉’。”又释《象》辞“童蒙之吉 顺以巽也”云：“委物以能 不先不为 顺以巽也。”《蒙》卦之象，下坎（二）上艮（二）卦名义取蒙稚 在于揭示“启发蒙稚”的道理 反映了我国古代圣人对启蒙益智教育的重视，卦辞当中有童蒙初问则告，再三滥问不告的戒言。这些内容王弼在该卦其他爻辞的注疏中也有所涉及；但作为一名贵无派哲学家，王弼有机会就要阐述其无为观。故而在六五爻辞的注释里，他并不是为了强调对儿童教育的重要性，而是为了说明君主圣人应有童稚之朴。从卦上看，《蒙》卦六五爻为阴 居于上卦之中 系君子之位 六五爻与九二爻柔刚相应 因此王弼谓“委以二 付物以能”这就是说君子虽然处于尊位 但永葆童稚纯真朴素之质，治理天下不谋机智，而是掌握无为策略，让谋臣们去发挥各自的才能，这样就可以达到婴儿的不劳之功。这种君主的政治与心性修养术实出于老子《道德经》第十章：“载营魄抱一 能无离乎 专气致柔 能婴儿乎 涤除玄览 能无疵乎 爱民治国 能无知乎 天门开阖 能为雌乎 明白四达 能无为乎 生之 畜之 生而不有 为而不

恃，长而不宰，是谓玄德。<sup>①</sup>老子文中所谓婴儿是从《易》的“童蒙”转换而来，但老子没有停留在卜筮的水平上，更不是教人启发童稚而赋予新义。老子把个人的修身与治国之术统一起来，认为修身与治国的根本道理是相同的，都在于效法婴儿。具体地说，行气以修身，应该使精神与肉体保持和合状态，纯朴而无分别，柔软而戒刚硬；由此引申到治国问题上来，老子指出，君主临于天下，也不能把自己同臣民们分别开来，应当以爱己之心爱臣爱民，这种把臣民视同己身的境界就称作“无知”，能无知则能涤除邪饰，至于玄览，同于元物之极。老子关于效法婴儿之教并不是偶然涉及。在《道德经》中类似的话说了不少。像第二十章所云“众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”第四十九章：“圣人在天下歔歔焉，为天下浑其心，圣人皆孩之。”第五十五章：“含德之厚，比于赤子。”这些论述中的“未孩”、“孩之”、“赤子”都是用以说明保持童稚纯朴之心的重要性。王弼对老子效法婴儿之教有深刻的体会，所以在《道德经》第十章之注中说：“言任自然之气，致至柔之和，能若婴儿之无所欲乎，则物全而性得矣。”又说：“至明四达，无迷无惑，能无以为乎，则物化矣。所谓道常无为，侯王若能守，则万物将自化。”<sup>②</sup>王弼也是在修身与治国的意义上来说明效法婴儿的旨趣的。他特别指出了侯王守无为之道的重要性，可见所谓效法婴儿也就是要君主王侯圣人具童稚纯美之心，不要巧作偏歪。由此返回头看王弼对《易·蒙》卦六五爻辞的注疏就可以看出他已将老子的“婴儿观”输入了“童蒙”说之中。童蒙成了无为的一种思想符号。

从婴儿的柔弱纯朴状态，王弼又想到“水”，并用老子《道德经》的“崇水”思想来注《易》。如对《易·坤》卦初六爻辞“履霜，坚冰至”的疏解中，他说：“始于履霜，至于坚冰，所谓至柔而动也刚。阴之为道，本

按王弼传本“为雌”作“无雌”，据帛书本校改。

《王弼集校释》上册，第23页。

于卑弱而后积着者也，故取履霜以明其始。<sup>①</sup>按《易》之《坤》卦，上下皆坤，象征地，为众阴之长。《坤》卦初六之爻为阴之始，其气微，但随着时间的推移，阴气必然由微而渐盛，这就好像微霜的出现预示着坚冰要到来一样，由小到大，由初冷而至大寒。因霜乃是由水凝集而成，基本性质上属卑弱一类，但由于其凝集，最终便有了刚强的功用。这就是王弼据以明理的根基所在；但他没有厮守于此，而是进一步从老子学说体系中寻求其材料。我们知道，老子无为的行动总原则是贯穿到其体系的各个方面的。老子对于哲理说明往往通过象征的手法。水在老子体系中是很重要的一个象征符号。《道德经》七十八章有云：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚。天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。正言若反。”按老子的意思，天下万物当中，水是最柔软弱小的，但它却可以战胜刚强，水的这种至柔至弱的功用是别的任何一种事物都不能代替的。他指出，这个道理，天下人都知道，但百姓们却不能实行。所以圣人才郑重地告诫：能够处下，承受垢辱，则可以成为天下社稷之君主；能够承受那些普通人认为不祥的事，就可以成为天下侯王。这就好像山藪藏疾，川泽纳污一样，能容能纳，就可以壮大自己。在《道德经》第六十六章中，老子又说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”<sup>②</sup>老子所言江海，其构成当然是水。他指出，为什么江海能成为百谷之王，就在于它居于百谷之下，所以水流汇集而来。由此引申到治民，道理也是一样。君主要能够取得民众的信任，必须言辞谦下（如以孤寡自称），要能够领先于民，就必须谦让于民。这就是为什么圣人的地位在上而民众不会感受重重压迫，圣人处于万民之前而万民不加害的缘由。这样看来，老子对水的功用是有独到认识

《王弼集校释》上册 第 227 页。

按此章“欲上民”句，帛书本河上公本有“圣人”二字。

的。他以“江海”等等具有水的蕴含之事物作比喻，就是为了说明谦下的重要意义，说明卑弱之物可战胜刚强的道理。而王弼在注《易·坤》卦初六爻辞时采用的“至柔”、“卑弱”之类正出于老子。是老子“崇水”思想的活用。

与水的卑柔宽容之性相联系，老子还进一步提出了“不争”的命题，这是无为总原则在处理人际关系问题上的变格。老子在《道德经》第八章里说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”<sup>①</sup>茫茫宇宙，利物者甚多，能利物则谓之善，但不能谓之上善，因利物者常互相争，只有水是不争的，所以可称作上善。上者无可复加，为至极境界。于此，则上善即无善无恶。律己于无善无恶，则能予他者以善。这就是不争之水的另一大用。老子认为，圣人也应该有这样的品质。居善地而能容众人之恶，不争而天下莫能与之争。这种思想也被王弼用以注《易》。在对《谦》卦上六爻辞的阐释中，王弼说：“夫吉凶悔吝，生乎动者也，动之所起，兴于利者也。故饮食必有讼，讼必有众起。未有居众人之所恶，而为动者所害；处不竞之地，而为争者所夺。是以六爻虽有失位，无应、剩刚，而皆无凶咎悔吝者，以谦为主也。‘谦尊而光，卑而不可逾’，信矣哉！”<sup>②</sup>《谦》卦之象，下艮（☶）上坤（☷），以示谦虚之意。全卦六爻之辞皆含“谦受益”之意蕴。胡一桂《周易本义附录纂疏》曾指出《谦》卦下三爻皆吉而无凶，上三爻皆利而无害，以为《易》中吉利之象，没有比《谦》卦更纯全的。之所以皆吉利而无害，就在于有谦德。从卦位上看，《谦》之六爻并不是都得位的，也就是说，本来应该是阴爻居阴位，阳爻居阳位，可是该卦初爻与五爻皆阴爻却居阳位，这就是王弼“有失位”之所指。另外，从卦爻刚柔的关系上看，一般地说，刚柔相应平衡为吉象，而无应者则大多为凶象。按照《易传》的说法，柔以顺刚为好，若柔乘刚，那就是阴

按，此章中之“政”，一作“正”。

《王弼集校释》上册，第296页。

爻在阳爻之上，意味着臣民凌驾君王之上，或女子凌驾男人之上。在《易传》看来 这种情况下，《谦》卦所显示的迹象为什么都是吉而无凶咎悔吝呢？王弼指出其原由盖在于谦守卑柔之德，具不争夺之心。就《易经》卦爻辞作者的本意来说，谦是与骄相对而言的，欲使天下归谦 就必须平骄去逆 所以《谦》卦上六爻辞：“鸣谦 利用行师 征邑国。”这是说 圣者谦名远播天下 利于带兵打仗 征讨邻近四方小国都邑。之所以要征讨 就在于它们不归谦 而骄逆。如此观之，《易》所主张的“谦”又是有限度有原则的。但王弼从老子“不争”立场出发 在注释《谦》卦上六爻辞时回避了征讨之事。他认为冲突争夺的发生是由于彼此存在着利害关系，而最要害的就是为了饮食。在乱哄哄的争夺环境中 如果你能“大智若愚”居众人之恶 处不竞之地 那就不会遭受他人的迫害和掠夺。很显然 王弼是从另一视点上来思索《谦》卦上六爻辞所谓“征邑国”的。邑国为什么被征讨 在王弼看来 就在于它们不归谦，没有卑柔处下之德。通过这种曲折的解说，王弼不仅把老子的崇水思想灌输进《易》注里 而且把《谦》卦的本旨转换为“不争”。老子无为思想在王弼的“易说”中得到了充分的发挥。

由于庄子与老子在学说基本点上是一致的，王弼注《易》很自然也会包容《庄子》的有关思想。他在《周易略例·明象》中说：

夫象者 出意者也。言者 明象者也。尽意莫若象 尽象莫若言。言生于象 故可寻言以观象 象生于意 故可寻象以观意。意以象尽 象以言著。故言者所以明象 得象而忘言 象者 所以存意 得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄，筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则 言者 象之蹄也 象者 意之筌也。是故 存言者 非得象者也 存象者 非得意者也。象生于意而存象焉 则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则 忘象者 乃得意者也 忘言者 乃得象者也。得意在忘象 得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可

也。<sup>①</sup>

这一段在一般读者看来可能像‘丈二金刚’难以摸到头顶，但细细推敲，其线索还是分明的。王弼把《易》学分为言、象、意三重结构，表层是言辞，言辞的背后是卦象，卦象的背后是意。在阐述过程中，王弼以兔蹄鱼筌作比喻。“蹄”是捕捉兔子的工具，“筌”是捉鱼的竹器，或以为是一种饵鱼的香草。语出《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”这其中的“筌”或作“筌”。按《外物》篇的观点，筌蹄之类都是手段，目的是要抓到兔子和鱼。一经达到目的，手段就可以“靠边”，而语言的使用对于“意”来说也是一种手段，当领会了其中之深意，语言就可以忘却。王弼《明象》篇中关于“兔蹄筌”的行文几乎是照搬《庄子·外物》的。他以蹄比喻言，也可以说是逆向的思维方式。正如上编第一章所指出的，《易》有“逆数”之法。老子把这种方式暗用于“修道”过程中，他认为“道”是本体，宇宙万物都是道的现象，人要与道合体，就必须反本复归。庄子及其后学对此又有发展。

《庄子·大宗师》记载了南伯子葵问道于女偶的故事，女偶在介绍养生经验时叙及“外物、体道”，这就是一种逆法，先是遗忘世故，不被物役，再进一步是无虑生死，于是心境清明洞彻。《庄子》书中很多地方谈到这一类问题，说明其对逆数之法是熟练掌握的。而王弼的求意之法也是“逆式”的。他从表层的言入手求象，得到象之后就忘掉言，于是又从象上琢磨而悟出大《易》之意，这个过程体现出一种否定之否定的精神，在本质上是合于庄子“坐忘”旨趣的。由此，我们看到了王弼《易》说所走的路子：他从“易学”之门而进入老子之“宫”，又从老子之宫直通庄子之“殿”，由庄子之殿迂回而稳坐于“易学”大厦的厅堂。王弼这种治《易》之法深刻地影响了他的后继者韩康伯。在对《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》的注疏中，韩氏与王弼一样，或直引老庄之言，或暗用老庄之意，难怪有人说《周易》到了韩康伯手里，

完全是老庄化了。这尤其表现在他对“道”、“太极”、“易简”等基本概念的阐述之中。事实证明王弼及其后继者的“义理之学”实际上就是魏晋玄学的一个组成部分。老庄思想与《周易》学的互相渗透，这虽然使易学本身显得更加驳杂，但同时又促进了思辨推理的发展。

## 二、易学义理派对道教理论的影响

任何一种宗教要深入人心且在社会上占有重要地位，都必须建立和逐步完善自己的理论。道教自然不会例外。东汉以后，随着道教组织的壮大，道教信仰者的增多，道教的思想体系也发展起来。正如汉代的原始符篆派和丹鼎派道教一样，魏晋南北朝的各个道派组织也都重视从《周易》这部奇书里吸取营养。尤其应该看到的是，由于王弼义理之学的传播，道教的理论思维也富有玄学色彩。出于弘扬教法的需要，一些道教著名人物起而注《易》，并将《易》理应用到新的经书创作中。虽然这些经书创作不一定直接援引易学义理派的言辞，但受其影响则毫无疑问。

易学义理派对道教发生影响，这有其特殊社会历史条件。首先最根本的一条就是玄学家们与道教中人互相接触。嵇康是略后于王弼的著名玄学家，他的一些看法虽然与王弼有所不同，但在易学方面却也走义理派的道路。他认为推类辨物，当先求自然之理。嵇康讲的“自然”就是天然，这与王弼对《易·坤》卦六二爻辞注释中所说的“任其自然，而物自生”是相通的。嵇氏要探求的是天下万物所以然的“道理”，此正为《易》义理学之宗旨。可见嵇康是把义理之学活用于思想主张之中的。同时，嵇康又好老庄之言。《晋书》称之“天质自然，恬静寡欲，含垢匿瑕，宽简有大量，学不师受，博览无不该通。长好老庄，与魏宗室婚，拜中散大夫，常修养性服食之事，弹琴吟诗，自足于怀。”<sup>①</sup>这种对老庄学说的雅好，使嵇康有可能在情感上同道教中人沟通起来，从而互相交往。故《晋书》嵇康本传又云：“康至汲郡山中见孙登，

<sup>①</sup>《晋书》，中华书局点校本，第5册，第1369页。

康遂从之游”。这里面所言及的“孙登”，道教神仙传记明指为道士。《历世真仙体道通鉴》卷三十四《嵇康》条谓康向北山从道士孙登学琴。又该书同卷《孙登》条称：“孙登字公和，汲郡人，无家属，于郡北山为土窟居之。善长啸，好读《易》，抚一弦琴，性无喜怒。尝往宜阳山，有作炭人见之，知非常人，与语，登不应。晋文帝闻之，使阮籍往观，既见与语，亦不应。嵇康又从之游三年，问其所图，终不答。康将别，谓曰：‘先生意无言乎？’登曰：‘子识火乎？火生而有光，而不用其光，果在于用光乎？人生而有才，而不用其才，果在于用才乎？故用光在乎得薪，所以保其耀；用才在乎识真，所以全其年。’这说明除嵇康外，与隐居道士孙登有思想接触的玄学家还有阮籍，而阮籍也是一个在易学上造诣很深的人。他作有《通易论》、《通老论》、《达庄论》《大人先生传》等重要文章。在《通易论》中，他强调名教出于自然，故取法于自然的道理。在他看来，《周易》这部书就是讲述自然之哲理，它以天地阴阳为本，故能“覆载天地之道，囊括万物之情”，圣人“尚其象”，“取诸乾坤”，就是要根据自然之理，“建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”<sup>①</sup>。他的这些阐述已经把儒家的名教纲常降居于道家“自然”的范畴之下。尽管在概念的理解上阮籍与嵇康王弼也不完全一样，但他们都主义理之学则显而易见。由于有过共同生活的经历，彼此互相影响势在必然。据杜光庭《道德真经广圣义》等书的记载，孙登曾将《易》义理之学引入《道德经》注疏中。杜氏指出，诸家解《老》立宗不同，“孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣”<sup>②</sup>。所谓“重玄”，杜光庭有一段概括。他说：“夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之。是本迹俱忘，又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔。”<sup>③</sup>按照这一解说，“重玄”思维，乃是一种不断排斥名迹，直至把握了道体的过程。在本质上，这

《通易论》。

《道德真经广圣义·释疏题明道德义》，《道藏》第14册，第341页。

《道德真经广圣义》“玄之又玄”义，《道藏》第14册，第344页。



贯穿的乃是《易》的逆数之法 其字里行间隐藏着王弼“贵无”的观念。因为有与无双遣的最高境界就是“玄空”，这也就是被王弼作为宇宙本体的“无”或“自然”。可见道士孙登的所谓“重玄”之宗乃是易学义理派思想方法在“老学”（指老子《道德经》之学）上的应用。孙登这种出于《易》道的“重玄”，之学在魏晋南北朝乃至唐宋元明时期的道教理论界颇受推崇。易学义理派以孙登为媒介对其他道教中人发生思想渗透，这就可想而知了。

其次，易学义理派对道教理论发生影响，这也是道教发展自己的思想体系以便同佛教抗衡的需要。佛教初传，乃依于黄老之学门下，人们或把它当作黄老仙术的一个支派，或将二者相提并论，看作同一性质的东西。这一方面是佛教为了在中国站稳脚跟的需要，另一方面是中国人认识惯性所致。甚至还有人把佛道看作是同一教主在不同地区的传播结果。《后汉书·襄楷传》所载“老子入夷狄为浮屠”即是“二教一主同源”说的反映。然而，当佛教大量介绍到中国来，完成了“中国化”的过程之后，它便以崭新的面目在中国广泛流传开来。随着小乘佛教与大乘佛教经典的相继译出，名师高僧各显身手，创作了一批颇具影响的新经典。如支遁《大小品对比要钞序》、慧远《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》、僧肇《般若无知论》、《物不迁论》、《不真空论》等。佛教高僧撰写的这一批理论著作，其鲜明特点之一就是继承和发扬印度佛教“因明学”注重逻辑推理的传统，有一套比较严密的概念体系。佛教经籍的这种特点使之在流传过程中更具有说服力。这无疑给道教理论建设以重要启发。另外，当佛教在中国获得大发展后，由于种种原因，它又在一些场合同道教发生冲突。如王浮作《化胡经》一事便在很长时间内多次引起佛道二教的争论。在南北朝期间，这种争论甚至发展到相当激烈的程度。要斗争论辩就必须有理论武器。相对来说南北朝以前佛教的学说比道教学说更富有理论色彩。所以，彼此的斗争必然刺激道教的理论建设。要进行这种建设，除了借鉴佛教的经验外，很重要的途径就是从中国易学传统的理论宝库中寻求材料，而易学在汉以后，义理派已经占了优势。从这里直

接撮取所需是最方便最省力不过。因此，道教接受了易学义理派的影响，这在客观上看又是佛教所造成的压力的一种“反冲”。

复次，易学义理派对道教理论发生影响，这也应该考虑到道教自身发展的波折因素的作用。在汉代末年，道教于民众当中占有广大市场的乃是符箓派。无论是张陵或称张道陵所创立的五斗米道，还是张角创立的太平道，都可归入这一范围。符箓派道教曾经有过轰轰烈烈的民众运动。该派领袖及其追随者以符箓秘法，为人治病。在天灾人祸频繁发生的历史条件下，这具有较大吸引力，所以能够在民众中扎下根。但是，以太平道为组织形式的黄巾起义被镇压下去之后，道教发展便出现波折。不久以后，五斗米道也在曹魏政权的打击下分化了。张陵之孙张鲁割据汉中几十年，最终投降了曹操。为了对五斗米道实行控制，曹操把张鲁带到北方的邺城，同时还迫使五斗米道聚居地区的汉中人民大量北迁。这在客观上，使五斗米道在组织上陷入混乱状态。一方面是原先的统一领导局面被打破，北方的“祭酒主”（原来五斗米道组织中的官职）人人称教，各作一治；另一方面是教徒们的腐败堕落，许多人贪利谋私，违反天禁。另外，有一些游方道人又往往欺世盗名，道教的名誉为之下降。葛洪曾经很不满意地说：

又术士或有偶受体自然，见鬼神，颇能内占，知人将来及已过之事，而实不能有祸福之损益也。譬如蓍龟耳。凡人见其小验，便呼为神人，谓之必无所不知。不尔者，或长于符水禁祝之法，治邪有效，而未必晓于不死之道也。或修行杂术，能见鬼怪，无益于年命。……因此细验之，多行欺诳世人，以收财利，无所不为矣。此等与彼穿窬之盗，异途而同归者也。

葛洪虽然是站在金丹道派立场上来看待其他奉道者，但却也反映了当时道教的不纯洁状况。面对种种不正之风，一些道教有识之士提出了整治措施。首先是组织上的整治，随之而起的则是思想上的整治。这样，道教有识之士在强调遵守教戒，积善行德的基础上自然就

会进一步地开展理论探讨。故而在讲述道法的时候，也就会自觉或不自觉地把易学义理派的说理方式应用起来。从这个意义上看，道教接受易学义理派的思想影响，这也是道教提高自己的理论素养、壮大组织的需要。

易学义理派对道教理论的渗透原因是很复杂的，上面所列仅仅是主要的方面。由于汉末以来几百年间中国处于割据状态，彼此交流不便。易学义理派在道教中的影响就不像玄学家们互相影响那样直接和纯粹。道教作为一种思想来源杂而多端的体系，作为一种多神信仰形态，其结构是多层次的，各个地区不同教派的思想主张在某些方面甚至还存在互相矛盾之处。因此易学义理派在不同道派不同时期不同人物中的影响之深浅程度等等也就不能一概而论。

从经典的注释来看，易学义理派对道教的影响是一种部分影响而非全局性影响。根据现有文献记载，三国以前，道教中人虽然大量采撷易学资料，运用易学方法分析问题，但尚未对《周易》这部著作进行全面系统注疏。三国以后，随着道教理论发展需要的增长，一些道人开始注《易》。例如范长生的《周易蜀才注》就是其中重要的一种。

范长生，自号“蜀才”，其名称甚多。《华阳国志》卷九谓其“一名延久，又名九重，一曰支，字元，涪陵丹兴人也”。又《经典释文叙录》引《蜀李书》称之“姓范，名长生，一名贤，隐居青城山”。综合各家记载看，范长生当是张鲁北上后巴蜀地区五斗米道（后改称天师道）残部的一位首领。他的生平事迹正如许多道教领袖一样充满神秘色彩。

《太平御览》卷一百二十三引《十六国春秋·蜀录》谓：“长生善天文，有术数，民奉之如神。”《晋书·周访传》附子抚传谈及范长生“以左道惑百姓，人多事之”。可见范长生在民众中威信甚高，追随者不少。范长生之注《易》或许有其家学传统。前代学者尝谓之为王弼后人，如王俭《七志》即持是说。吴承仕先生《经典释文叙录疏证》亦叙及此。陈懋《仁寿者传》称之先事刘先主，至李特时年一百三十余岁。由此看来，范长生还是一个高寿者。关于范长生的《周易注》，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》以及陆德明《经典释文叙录》

均著录为十卷。原书已佚。清·孙堂《汉魏二十一家易注》、黄奭《汉学堂丛书》、马国翰《玉函山房辑佚书》皆辑有一卷。马氏国翰指出：“其人盖功名之士，抱才而隐，乘机见用，遂相伪朝。观其以‘蜀才’自命，宜不甘岩穴以终老也。其说《易》明上下升降，盖本荀氏学。”<sup>①</sup>而张惠言《易义别录》以为“蜀才之《易》大约用郑虞之义为多，卦变全取虞氏”。照马氏与张氏之说看来，则范长生之《易》注似为汉《易》象数学之余绪。不过考之《周易蜀才注》之遗文，则可以看出范氏之学并非全主象数。在解说过程中，范长生也发义理。如释《坤》：“坤以广厚之德，载含万物，无有穷竟也。”又云：“天有无疆之德，而坤合之，故云德合无疆也。”<sup>②</sup>这完全是一种字义的疏通，其中并无汉象数学那种繁琐推演的影子。他所说的“合”是指坤地合于乾天无疆之德。这样的“合”实际上具有柔顺的意义，与王弼的解释颇相类似。王弼释《坤》称：“地之所以得无疆者，以卑顺行之故也。乾以龙御天，坤以马行地。”<sup>③</sup>王弼所谓“顺行”就是一种“合”，即以坤合乾。两者用语虽稍异，却有同功之妙。正如前面所指，王弼义理之学，及是据卦象卦位而发，“象”与“位”在他求理的过程中占有一定的地位。甚至可以说，从阴阳在卦位上的升降运动角度来说理，这是王弼《易》注的特点之一。王氏在解释《泰》卦九三爻辞时说：

乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。而三处天地之际，将复其所处。复其所处，则上守其尊，下守其卑。是故无往而不复也，无平而不陂也。处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故“无咎”也。

这无非是告诉人们，乾的位置本来居上，坤的位置本来居下，重

马国翰辑本《周易蜀才注》，《玉函山房辑佚书》本。

《周易蜀才注》。

《王弼集校释》上册，第226页。

《王弼集校释》上册，第277页。

而为“泰”(䷊)此乃一升一降的结果 阴降阳升 天地交泰。就第三爻来说 已经处于天地交界处 再往上升 就使乾向原来位置恢复。如此 尊卑上下有序 君主于艰难之际有坚贞之德 就没有咎害。王弼这种义理的发明显然是以阴阳卦位升降运动为基础的。而范长生也以此等方式作解。他注《泰》卦辞云：

此本坤卦。小谓阴也；大谓阳也。天气下，地气上，阴阳交，万物通。故言亨。

泰卦上三爻皆阴为坤，下三爻皆阳为乾 阴阳相对 柔刚共济 在上为外卦 在下为内卦 由上而下为往，由下而上为来；阴小而阳大，阴往则阳来 当卦成形之后 坤处天位 乾处地位 所以“天气下”就是坤阴之气下，“地气上”就是乾阳之气升 两者交会相感 故万物气运为之而通。范长生虽然着重于泰卦成形之后阴阳爻的运动，但其大体则合于王弼的思路。像这种例子在其《周易蜀才注》之遗文中不少 说明王弼义理之学在道教中人的《易》注里确实是有部分影响的。当该《易》注在道教组织内传播开来时，这种影响就会因之而扩大。

易学义理派理论影响扩大的突出表现之一就是把道教的教主塑造成为一位教化天下的易学大师，由于老子的学说本来就同《易》有关，义理派兴起的时候，老子学说又成为王弼等人注《易》的思想根据，道教中人把老子尊奉为易学大师。这就是顺理成章的事了。所以，我们发现，有关老子圣事神迹的一些道教典籍往往出现了老子明《易》之类的描述。例如《太上老君开天经》就是这样的一部书。《广弘明集》卷十二《决对傅奕佛僧事》提及《太上老君开天经》为张洋所造。疑此书乃初起于唐前佛道斗争之中 至唐而广为流行。顾名思义，《太上老君开天经》就是叙述道教教主开天辟地故事。该书称，未有天地之间 无阴无阳 无日无月 无晶无光 无东无西 无青无黄 无南无北 无柔无刚 无覆无载 无坏无藏 无贤无圣 无忠无良 无去无来，浩浩荡荡 无形无象 自然空玄 穷之难极 无量地边 无高无下 无奇

《周易蜀才注》。

无偏 无左无右。老君犹处空玄寂寥之外 玄虚之中 视之不见 听之不闻。万物从之而生 历经洪元、混元、太初 老君从虚空而下 教化初民。自此之后直到周初 老君数次下降为师 每次均口吐经文一部 教化君主百姓治理世事。在描述中，《太上老君开天经》不仅把《易》的八卦化生理论和老子“道生”思想结合起来用以说明天地的开辟和人类进化过程 而且多次强调老君是据《易》理来启示天下的。它指出 混沌既没，九宫继起时——

九宫之时 老君下为师 口吐《乾坤经》一部 结其九宫 识名天地。清气为天 浊气为地。从九宫已来 天是阳 地是阴。阳者刚强 远视难睹。在天成象 日月星辰是也 在地成形 五岳四海是也 在人成生 心肝五脏是也。

这里的“九宫”是指宇宙进化的一个阶段。在《开天经》的设想中，老君口吐《乾坤经》就是为了显示九宫方位（天下九州）让天下人都知道天地阴阳之分。很明显 这部《乾坤经》乃是道教中人虚构的 但这种虚构却又是在知晓《周易》的前提下进行的。因为“乾坤”本来就是《周易》中的两个最基本的经卦。《开天经》从《易》的“三才”观念出发来说明天象、地形、人生 在许多地方留下了象数的痕迹 但其要旨仍在说理，尤其是关于天阳、地阴、成象、成形之说实出于韩康伯对《系辞上传》之注。韩氏谓：

象 况日月星辰 形 况山川草木也。悬象运转以成昏明 山泽通气而云行雨施 故“变化见矣”。②

尽管《太上老君开天经》多了“在人成生”方面内容 但在基本精神上则与韩康伯之注一致 而韩氏本宗王弼 故由此上溯，《太上老君开天经》在构想老君口吐经文的神话时又走到了《易》义理之学的轨道上去了。

作为一部歌颂道教教主的经书，《太上老君开天经》受易学义理

《太上老君开天经》，《道藏》第 34 册 第 618 页。

《王弼集校释》下册，第 535 页。

派的影响，这主要的并不在于它袭取了义理派经师多少现成的文句，而在于夺其魂魄，利用《易》的思想材料以证明老君为《易》之宗主。故而，它在运用王弼“以无为本”的本体论构想老君施“道力”使“无”化为“有”之后，便进一步把老君说成是历代圣人之本身，甚至连创立八卦的伏羲氏也是由老君分形而成，老君化出伏羲之后又自下降示教。它说：

伏羲之时，老君下为师，号曰“无化子”，一名“郁华子”，教示伏羲推旧法，演阴阳，正八方，定八卦，作《元阳经》以教伏羲。以前未有姓字，直只有其名……人民朴直，未有五谷，伏羲乃教以张罗网，捕禽兽而食之，皆衣毛茹血，腥臊臭秽，男女无别，不相嫉妒，冬则穴处，夏则巢居。<sup>①</sup>

按照这种说法，则伏羲画八卦乃是太上老君教的。这当然是道教中人的想像。不过，从这种神话色彩颇浓的描述中却也可以看出以王弼为宗的易义理派崇尚老子观念到了道教中人手里是怎样大幅度膨胀起来的发展轨迹。如果说，早先王弼等玄学家们尊崇老子，以老子思想注《易》表现出来的是一种冷静思考的理性精神，那么这种理性精神经过道教中人的“加热处理”便沸腾了。正像在八卦炉里炼丹一样显得光怪陆离。

必须看到，宗教既需要培养信徒情感的宣传，又需要为信徒提供达到理想目标之“可行性”的理论。道教也是这样。所以，当一部分道教中人极力神化老子，把老子说成创立八卦的伏羲之师时，另一部分道教中人则潜心于教理研讨，力图通过说理向世人证明修仙的可能性。相对说来，这些沉思的道教学者往往较具有理性的精神（当然这种理性与非宗教信仰的理性是不可同日而语的，因其理性是为支持其信仰服务的），他们不是把《易》的义理之学转化为神话仙话，而是将之作为支持理想境界之论证的一种基础，或者将之作为一种思维方法运用于教义文章的创作之中。在南北朝以前，具有这种特点的道

教典籍当首推《抱朴子内篇》。

《抱朴子内篇》系葛洪撰。葛洪为两晋道士，字稚川，号抱朴子，丹阳句容（今属江苏）人，三国吴著名道士葛玄从孙。他雅好神仙导养之法，从葛玄之弟子郑隐受炼丹之术，尝任晋咨议、参军等职。闻交趾出丹砂，求为勾漏令，携子侄至罗浮山炼丹，卒于山中。他一生著作甚多，《抱朴子内篇》是他阐述其宗教哲学和修炼方法的主要著作。

为了向世人展示长生升仙之“理”，他化用了易学义理派思想体系的部分内容和陈述方式，继承了《易》、《老》结合的明道法。这尤其表现在“玄”、“道”、“有”、“无”诸范畴的探讨过程中。

葛洪在《畅玄》篇一开始即指出：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也……乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧，策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐繁尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。

大家知道，“玄”本是老子《道德经》中的一个重要范畴。黄老学派的重要代表人物之一扬雄取之而为万法之宗。他作《太玄》模拟《周易》结构以老子学说为本，阐述宇宙发生变化过程与规律。所以司马光以为《周易》与《太玄》大抵道同而法异。

在扬雄的《太玄》中，“玄”已成为宇宙的本体：

玄者，幽摛万物而不见形者也，资陶虚无而生乎，规橐神明而定夺，通同古今以开类，离措阴阳而发气。一判一合，天地备矣，天日回行，刚柔接矣，还复其所，终始定矣，一生一死，性命莹矣。

从扬雄的宇宙发生模式看，玄乃是宇宙之本体，万物发生存在和变化的总根据，它在暗中施设了万物却不显露自己的身形，正是有了玄这



个本体，万物的度数才能定夺，其种类才能获得区分，阴阳才能相感而发气。玄通过阴阳二气的分合运动而使天地成形，昼夜衔接。如此循环往复运动而有终始之别，万物生长，性命之道因之而昭。由此可见，玄在扬雄的心目中是一个最根本的范畴。扬雄这种以玄为宗、《易》、《老》掺合的本体论给魏晋玄学家以很大启示。王弼在《道德经》第一章注中说：

玄者 冥也，默然无有也，始母之所出也，不可得而名，故不可言。同名曰玄，而言谓之玄者，取于不可得而谓之然也，……众妙皆从同而出，故曰众妙之门也。

王弼所说的“始母”即“首”与“终”（尾）亦即无名与有名。无名与有名乃是由玄同而出，足见“玄”在王弼哲学中也有根本性的意义。值得注意的是，王弼从庄子、扬雄那里接过来的“玄说”到了郭象的哲学体系中发展为“玄冥”论。郭氏以玄冥为本初，也是最高的境界，认为万物都是从玄冥之境独化出来，他的阐述隐隐约约包含着《周易》太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的发生链条。葛洪的《畅玄》正是在这样的理论背景下撰写的。尽管葛洪对“玄”的功用说明与魏晋玄学家们的说法不同，但他以玄作为宇宙本体并依《易》理来锻铸自己的“宇宙发生模式”则是无疑的，因为他行文中所谓“乾以之高，坤以之卑”即表明了这一点。乾与坤乃是《易》中的父母卦，以象天地，它们之所以显示高低来，就在于有“玄”的作用。这样，“玄”即是乾坤之本，又是乾坤地位赖以确定的依据。这个“玄”与《易传》所说的“太极”颇为相似。可见，葛洪的“畅玄”乃是以老庄玄学为体，以《周易》义理为用。

葛洪不仅“畅玄”而且述道。他在《道意》篇中说：

道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛，吴札晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，调猪猪疾走，不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎迒，则周流秋毫而有余焉；以言乎

远 则弥纶太虚而不足焉。为声之声 为响之响 为形之形 为影之影 方者得之而静 员者得之而动 降者得之而俯 升者得之以仰 强名为道 已失其真 况复乃千割百判 亿分万析 使其姓号至于无垠 去道辽辽 不亦远哉。

葛洪这段话用以描述‘道’的情状。为了显示其奥妙 葛洪运用了许多上古流传下来的神话传说，如隶首作算数，吴札评歌声，师旷辨乐音，等等。在他看来 道的特征是很难‘捕捉’和描述的 黄帝时代设立算数的隶首不能对道进行计量，春秋时善于评判歌唱技巧好坏的委札、晋野 用尽聪明不能寻找到出于窈冥之‘道’的音声 在打猎中善于疾走者也不能找到道在宇宙之外的行迹。总而言之，道本身是无形无状的 但它的‘大用’则又通过种种有形之物而昭示。如果我们把葛洪对道的描述同他对玄的性状之描述加以比较，那就会发现，他所谓的道实际上就是玄的一种转换，是从不同角度来认识抽象本体的结果。这样 他的‘道论’虽然建立在老庄玄学基础上 但最终又通向《易》的大门。你看 玄锻铸了阴阳两仪 使乾坤有了高卑之分 而道也包含着乾坤两个方面。如果说玄与道有什么区分的话，那就是：道系玄未化万物时的本体存在；玄是道化生万物时功用集合之宗；在本质上，两者并无区别 正如玄具有《易》太极的特点一样 道也是一个整体。如果以‘千割百判 亿分万析’的办法来认识‘道’ 这将是南辕北辙 徒劳无功。如此 则葛洪的‘道论’又与《易》的整体观不谋而合 而这点恰好也是魏晋易学义理派特别强调的。

葛洪受义理派的影响还表现在他多次直接引用《周易》言辞来为其修道理想作论据。他在《明本》篇里说：

夫所谓道 岂唯养生之事而已？《易》曰 立天之道 曰阴与阳 立地之道 曰柔与刚 立人之道 曰仁与义。又曰：《易》有圣人之道四焉。苟非其人 道不虚行。又于治世隆平 则谓之有道 危国乱主 则谓之无道。又坐而论道 谓之三公 国之有道 贫贱者

耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳……道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。

葛洪本篇的目的在于说明什么才是根本。他指出，世间各个学派对“道”理解不一样。黄老学派是从根本上掌握道，而儒家与墨家则只是掌握了道的末。为了昭示“道”的本体意义以及各家对道认识的区别，葛洪引用了《周易》中的两句话，前者出自《说卦传》，后者出自《系辞上传》。在《周易》中，立天、立地、立人之道合称“三才”之道，以为八卦重为六十四卦，每卦均具天地人“三才”的象征意义，旨在“顺性命之理”，而所谓“圣人之道四”指的是“辞、变、象、占”。《易》认为这四个方面的道理各有作用。“辞”即文辞精义，可以用来指导言论；“变”即变化规律，可以用来指导行动；“象”即卦爻象征，可以用来指导器物之制作；“占”即占筮原理，可以用来卜问决疑。这四方面的道理是十分幽深的，只有探研穷究，融汇贯通，才能感而“通天下之故”，穷通万物之理。葛洪用了《周易》中的《说卦传》和《系辞上传》在于表明“道”意义的多层性，从阴阳两仪到天下万物都是由道而出，只有返本归根，才能真正掌握道。葛洪在这里实际上是运用《易》理以明道，在思想路线上仍是义理派的发展。因为以王弼为开创者的易学义理派一方面以老庄思想注《易》，另一方面也以《易》之义理解老庄之道。王弼对老子《道德经》之注以及郭象的《庄子注》中都隐含着《易》理。经过易学义理派所注释的老庄之道既然成为道教追求的根本目标，葛洪在发掘“道意”之本时引《易》以明之，这就有了理论发展和历史的逻辑必然性。

与葛洪《抱朴子内篇》相似，《黄帝阴符经》也是一部遵循义理派思想路线，合用《易》《老》以阐述大道之理的书。《黄帝阴符经》简称《阴符经》，旧题黄帝撰。最早叙及其出处的是杜光庭。他在《神仙感遇传》卷一说：“李筌号达观子，居少室山，好神仙之道，常历名山，博

采方术。至嵩山虎口岩得《黄帝阴符经》本，绢素书，朱漆轴，緘以玉匣。题云：‘大魏真君一年七月七日，上清道士寇谦之藏诸名山，用传同好。’其本糜烂，筌抄读数千遍。照此看来，则《阴符经》似乎在黄帝之时已问世，且出自黄帝之手，后传到北天师道之道士寇谦之手里，寇氏将之藏于嵩山虎口岩，经唐道士李筌发现，方才复流传于世。对于这一说法宋代以来学者多有疑问。王明先生经过细致的考证之后认为该书不是战国以前作品，也不是唐代才问世。其成书年代约在公元 531 至 580 年间，作者大抵是北朝一个久经世变的隐者。我以为这个考证是合理的。

作为一部高度精炼的道教经书，《黄帝阴符经》正如其他许多具有理性精神之道教学者所撰之作品一样，不是简单因袭易学义理派的言辞，而是运用其义理思维，以《易》通《老》，演述“神仙抱一之道”、“富国安人之法”、“强兵战胜之术”<sup>②</sup>。其中道、法、术三者虽然不同，但其理则一。而书所谓“阴符”，唐道士李筌释云：“阴，暗也；符，合也。天机暗合于行事之机。”由此可知，阴符讲的是人们主观愿望及行动与天道运行法则暗合之理。由于《周易》与《老子》也是讲天人关系的书，“阴符”也可以理解为与《易》《老》之理暗合。作者在《强兵战胜演术章》之末暗示了这种用意。他说：“爰有奇器，是生万象。八卦甲子，神机鬼藏。阴阳相胜之术，昭昭然进乎象矣。”对此，云峰散人夏元鼎有一段解释，谓之“末后数语，总括始终，亦犹乾坤之彖辞，备六十四卦之大义，其探赜索隐，钩深致远，未易揣摩，猗欤休哉！”<sup>③</sup>按夏氏之看法，《阴符经》最后一段带有总结性，正像《周易》中《乾》、《坤》两卦的彖辞（卦爻辞）一样包含了六十四卦的根本象征旨趣。言外之意就是说，《阴符经》一书自始至终都暗合了《周易》的义理，只是到了最后

详见王明：《试论阴符经及其唯物主义思想》，《哲学研究》1962年第5期。

李筌：《黄帝阴符经疏序》，《道藏》第2册，第763页。

夏元鼎：《黄帝阴符经讲义》卷三，《道藏》第2册，第730页。

总结时才点出来。反推一下，也可以得出这一引申性的论断。因为最后一段话既然可以比作《周易》之《乾》《坤》彖辞 而乾坤又系众卦之父母，所以被总括的其他部分也就内含众卦之义旨。当然，这并不是说《阴符经》内的每一句话都与《易》的每一卦相对应或具体应用了哪一卦之卦义。必须指出 它与《周易》义理的暗合是整体性的 前后互相照应的。如果要作一番归纳的话，那么下列数端似可表明其暗合的要点及特征：

第一 化用《周易》的天人合一思想 把修道、治国、用兵的道理统一起来。

其《神仙抱一演道章》说：“观天之道 执天之行 尽矣。天有五贼，见之者昌。五贼在心 施行于天 宇宙在乎手 万物生乎身。天性人也，人心机也，立天之道以定人也。”<sup>①</sup> 首先 这一段话包含着《周易》的“三才”观（请合看前引葛洪论道时对《易》“三才”观的应用）因为所谓“天”是与地相对而言的，论天是以对地的存在之承认为前提的 而人的存在又是以天地的存在为前提。所以，上引《神仙抱一演道章》一段话中虽没有出现“地”的概念，但实际上是将此概念潜藏于其中，可见其核心所在还是天地人的关系问题。再说，其行文之中出现了“立天之道”的术语。正如前述，此一术语乃出自《易·说卦传》。在该传中，立天之道，立地之道，立人之道这三者是不可分割地联系在一起，谈及其中之一必然意味着对其他二者的了解。从这个意义上看，《黄帝阴符经》内含《易》的三才观便是毋庸置疑的事。《易》论三才其用意何在？李鼎祚《周易集解》引崔憬云：“此明一卦立爻有三才二体（阴阳）之义。故先明天道既立阴阳，地道又立刚柔，人道亦立仁义以明之也。何则？在天虽刚，亦有柔德；在地虽柔，亦有刚德。故《书》曰：‘沈潜刚克，高明柔克’。人稟天地，岂可不兼仁义乎？所以《易》道兼之矣。”<sup>②</sup> 崔憬论述关键之处是“人稟天地”。稟者，承受也。“人稟天

《黄帝阴符经讲义》卷一，《道藏》第2册，第722～723页。

《周易集解》卷十七，《四库全书》本。

地”就是人承受了天地的德性。天地有阴阳刚柔，人亦有之。落实到社会人际关系上，则阴阳刚柔即表现为“仁义”。这是对天人合一思想的一种疏解，符合《易》的三才意旨。《阴符经》吸取三才观就是化用天人合一思想。因为在古代的“天地”范畴里，地从属于天，天以刚强之德为主，地以柔顺之德为主。当古人把天地同自身联系起来考虑时，从属于天的“地”往往省略，故天地人关系即是天人关系。若推而广之，则古人所谓天往往又是对整个广袤宇宙或大自然的命指。由此，天人关系便上升为宇宙与人的关系或大自然与人的关系。《周易》以八卦六十四卦代表宇宙的存在和演化，同时又象征“人”（具有社会学意义和生物学意义的人），这就是把大自然乃至整个宇宙与人对应起来。显现了天人合一的哲理思考。《阴符经》所谓“宇宙在乎手，万化生乎身”即是以天人合一观念为基础的。在这两句话里，前一句是说宇宙的阴阳盛衰都在人的手上反映出来，后一句是说宇宙的千变万化也在人的身上体现出来。所以夏元鼎解释说：“人之一身，一天地也。有阴阳升降，有乌兔出没，有潮候往来，有风雨明晦，有雷电轰闪，有云气吐吞，有山河流峙，有草木荣枯，动静语默，阖辟变化，无一不与天相似。信乎万化所由生也。”<sup>①</sup>这一解释是符合《阴符经》大旨的。概而言之，从三才观的分析，确实可以看出《阴符经》对《周易》天人合一思想的化用。其次，这种化用从“五贼”概念之分析还可得到进一步的证明。五贼是什么？少室山李筌曰：“贼者，五行之炁也，则金、木、水、火、土焉。太公注云，圣人之为五贼，天下为之五德，人食五味而死。无有死而弃之者，此五贼之义。所言‘贼’者，害也，逆之不顺，则与人生害，故曰贼也。此言阴阳之中包含五炁，故云天有五贼。此者，在天为五星，在地为五岳，在位为五方，在物为五色，在声为五音，在食为五味，在人为五脏，在道为五德，不善用之，则为贼。又贼者，五行更相制伏，递为生杀，昼夜不停，亦能盗窃人之生死，万物成败，故言贼

也。’<sup>①</sup>按此，则五贼有三个层次的意义，或者说可在三种意义上来使用这一概念。一则 五贼与五行通 五贼即是五行的语言符号转换；一则，五贼指人不顺五行之气所产生的五种危害；一则，五贼指五行的相克制伏关系。五贼是怎样存在和发生作用的？李筌以为被包含在阴阳之中，这就是说，五贼乃化生于阴阳又凭阴阳而运动。阴阳的总卦象是什么？就是乾坤。由此便引出了一个新命题，即乾坤潜藏五贼制伏 阴阳与五行统一。这就又走到了《周易》的领域之中。《周易》之中包含着五行的观念 阴阳与五行在《周易》中已经统一起来 这一点我们在前面论述《易》与传统医学的关系时已经指出。在《周易》体系中，阴阳与五行之所以被统一起来，这是为了说明宇宙万物生化运动和相互关系。尤其在《易传》里 这种意图表现得至为明显。同时 阴阳五行统一论对于人体脏腑问题的关系之说明也是适用的。在这种统一论中，阴阳不是指具体的哪座山之阳与阴；五行也已不是《尚书·洪范》中所讲的那种具有素朴性质的五种物质，它们已成为抽象关系的代号。当它们被用来表示人体的脏腑器官关系时，这本身就把人与天地万物沟通起来，其背后乃潜藏着天人合一的思想。因为五行的相生相克在本质上也是阴阳的对立统一运动，五行化成十天干与十二地支相配构成六十甲子的循环，这就是阴阳的对立统一的螺旋式上升运动，是我们的祖先对客观物质世界（天）运动规律的一种抽象概括。所以人遵照阴阳五行的运动原则来生活处世，就是按宇宙物质运动规律办事 这就是天人合一。谈到这里 我们再回过头看看《黄帝阴符经》一开始所说的“观天之道 执天之行”便不难明白其“以人合天”的旨趣了。修身如此 治国如此 用兵亦不例外 这就是为什么《阴符经》谓“尽矣”的大义所在。

第二，化用《周易》的变革思想，进一步强调顺天而行的重要性。

《周易》一书不仅注意揭示宇宙的运动规律和万物的复杂关系，而且看到了事物内部矛盾在一定条件下的激发冲突。事物是运动的，

又是不断发展的 由弱到强 由小到大 但到了一定的关节点 其发展趋势就会向对立面转化了去。故宇宙之中变革的力量是不可阻挡的。这种观念在《易经》里已初露端倪。《易·革》卦辞云：“革 己日乃孚，元亨 利贞 悔亡。”《革》卦象征事物之变革。化为天干来说 甲乙丙丁戊己庚辛壬癸可分为两组，从“己”意味着前一组的结束后一组的新生，衍扩到事物发展的阶段性来说，前一组五个天干意味着五行交替的一个历程，接下为五行另一次交替之链的展开。这就是变革的迹象 所以《革》卦爻辞才告诫人们 在转变关节点的‘己日’推行变革，并且取信于民众 就可以达到亨通的目的 它有利于守持‘正固’消除悔恨。这就好像天地日月之运行一样，在历程中间即显示出变的迹象来。顾炎武《日知录》谓：“天地之化 过中则变。日中则昃 月盈则食，故《易》之所贵者中。”<sup>①</sup> 顾氏此话可以说是深入浅出地发掘出《易经·革》卦辞的变革思想 这种思想在《易传》里有了进一步的发展。《彖传》曰：“革 水火相息 二女同居 其志不相得曰革 己日乃孚 革而信之 文明以说 大亨以正 革而当 其悔乃亡。天地革当四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人 革之时大矣哉。”《彖传》这段话先从《革》卦的本始象征上来说明变革的依据和表现，由于《革》卦上兑为泽，内含水意，下离为火 水火相克 彼此为其地位而进行一番斗争 交互更革，所以谓之“水火相息”。息者 灭也 水火相克 意味着旧事物的死亡和新事物的产生。再 在八卦当中 离为中女 兑为少女 两女皆阴 不能相感而相斥。所谓“二女同居 其志不相得”即是从离兑之本来性质而发。接着，《彖传》更联系到历史问题说明应时而变革的伟大意义。商汤灭夏，周武王灭殷纣王，这都像天地间阴阳升降，温暑凉寒之更替一样，是上顺天命、下应人心的事。这就充分显示了在变革的气候已经成熟的时候，一定会引起变革，只要是顺应规律、这种变革也一定能取得成功。在这里，《彖传》把《易》之《革》卦中的革命思想作了深刻的解说。对此《阴符经》的作者是深有感触的。他指出：“天发杀机 移



星易宿 地发杀机 龙蛇起陆 人发杀机 天地反覆。天人合发 万变定基。<sup>①</sup> 这里的“杀机”向来以为是生杀之机，其实它还含有事物内部矛盾双方力量消长至一个关节点时引起大变革的意义。这种大变革，无论是天 无论是地 无论是人类社会都是存在的。天地自然 五气更替，从而显示出阶段性来。后一个阶段代替前一个阶段，这就是变革。对于旧事物来说变革便意味着杀机的出现。天体无言，默默运行，当大变革的时机到来时，星宿的空间位置便改变了。甚至有互相碰撞而殒落的灾难发生。这就是《阴符经》所谓“移星易宿”的意蕴所在。天有变革，地亦复如是。除了受到太阳周转规律的作用而呈现了春夏秋冬季节变化外，地球内部本身的运动也会导致其结构之突发性变革。地震山崩 即属于此类变革。这种时刻的到来 反映到《易》卦符号上就是《坤》卦(䷁)变成《复》卦(䷗)，一雷发动(《复》卦内为震 象雷)威振四方 本来潜伏于地下的虫蛇便惊慌而出 这就是《阴符经》所谓“地发杀机 龙蛇起陆”的秘义所在。由天地进而联系到人类，《阴符经》也充分估计到社会变革所产生的巨大作用。一个社会在其初期阶段总是生机勃勃，可是随着机制的老化，各种弊端便渐渐地显露出来，这些弊端正像河流里的泥沙和渣滓，经过一个时期的积累之后就会堵住河床 使之否闭不通 于是河水高涨 冲破河堤 泛滥成灾 茫茫一片 地气不能上升 天气不能下降 阴阳相违成《否》(䷋)之卦象 这就是“天地反覆”的寓意所在。面对大变革 人们应该采取什么态度呢？《阴符经》从《周易》的天人相应立场出发 指出应该顺应天地自然的运行规律 这就叫做“天人合发”只有合发 才能反《否》为《泰》 由天下大乱而达到天下大治 这就叫做“万化定基”。自然和社会经过变革之后，其结构获得有序化的调整，这就在安定的环境下出现了新的生机。当然 就社会的变革而言 要防止两种倾向：一是变革时机未到而轻举妄动 凭私情而发杀机 由此而导致的“天地反覆”，

<sup>①</sup>《黄帝阴符经解义》，《道藏》第2册 第782页。按 李筌注本内“定基”原作“定机”根据它本校正。

必然是违背客观规律，不会得到群众支持，故“天将诛之，人共杀之”<sup>①</sup>落得个十分可悲的下场。另一是与“妄动”相反，在变革时机已经成熟的时候，反应迟钝，没有作出正确的判断，因陈守旧，最终将被历史所淘汰。

第三，化用《周易》的辩证法思想，强调发挥主观能动性的重要作用。

《阴符经》看到宇宙万物的发展具有客观规律，反覆说明养生、治国、用兵都必须遵循客观规律，但这并不意味着它否认人的主观因素的作用。相反，《阴符经》从许多不同侧面揭示天地运行之道，正是为发挥人的主观能动性服务。因为天地运行之道并不是以单纯的形式、单一的现象表现出来，而是隐藏在纷繁复杂的种种现象背后。如何透过现象抓住本质，这就有一个主观判断的问题。主观判断准确了，就能使自己的行动与天地常道相合，主观判断错误了，最终只能误入歧途，断送自己，什么养生、治国、用兵统统成为泡影。所以，《阴符经》说：“愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。”所谓“天地文理”系指流星日晕、风雨雷电、水旱灾蝗之类，而“时物文理”则指社会制度的种种表象。不懂得发挥主观能动性的“愚人”一见到流星日晕一类异常的现象就惊慌失措，简单地附会到社会人事方面上来，他们不能对社会人事问题进行本质上的分析，陷入了灾变谴告的泥潭，还自以为得计，其结果只能是乱了自己又乱了社会。以发挥主观能动性的“我”与愚人截然相反，不是沉浸在自然变异现象的遐想中，而是在仰观俯察之后着重于自我行动的反思，坚信“存亡祸福皆在于己，天灾地妖不能加”。在这里，《阴符经》以《易》的辩证法思想为纲领，一方面把宇宙当作一个整体，承认自然界与人类社会存在的某种联系；另一方面又充分意识到社会的治理必须立足于社会本身。修政令，设谋虑，抚黎民，则祸转为福，乱变为治，人民康乐，寰宇归静；“哲”之义大矣哉！《阴符经》在此主要是就治国角度说的，但却表现了其作者对人的主

观能动性的重视。

由于《阴符经》讲的治国道理与养生、用兵道理在根本上是一致的，三者出自同一基础，其主观能动性之观念就不是偶发的，而是被贯通于各个侧面，成为其主要的思想之一。为了阐述人在遵循天地自然运行规律的基础上发挥主观能动性之理，《阴符经》作者引入了《周易》的矛盾对立、阴阳消长的辩证法，强调处理好人与自然关系的重要意义。它说：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”<sup>①</sup>生与杀的性质是相反的。

《阴符经》提出这一对概念无疑是得益于《周易》的矛盾思想。因为作者并不是孤立地涉及它们，而是把它们看作是天的两种互相关联又互相排斥的作用。如果把眼界放得更宽一点，那么便可看出，相反的两股力量可构成矛盾关系，三种力量也可构成矛盾关系。比如《易》中的天、地、人“三才”既是如此。这种关系可以称作“三重对”矛盾关系。所谓“一分为三，函三为一”是也。《易》的“三重对”矛盾思想不仅为《阴符经》所直接继承，而且为《阴符经》所发展。该书出现的“天地”、“万物”和“人”各自构成独立的系统，有“分”的一面，因此可相互对应；但它们三者又是不能绝对分离的。万物要从天地获得阴阳五行之气才能生成，而人又必须从万物中摄取营养。李筌说：“人与禽兽草木俱稟阴阳而生，人之最灵，位处中宫，心怀智度，能反照自性，穷达本始，明会阴阳五行之炁，则而用之，《周易》六十四卦，六十甲子是也。故上文云见之昌也。人于七炁之中，所有生成之物，悉能潜取以资养其身，故言盗。”<sup>②</sup>从这个意义看，人“盗取”万物就是一种主观能动性的发挥。不过，这种发挥还有一个掌握分寸的度的问题。因为食物可养人，又可害人，推而广之，凡有益于人的东西同时也包含着有害于人的一面。如果不顾一切毫无节制地拼命享受，益也就转化为害。所以《阴符经》深刻地告诫人们要“宜”取之适当。要能做到这一

《黄帝阴符经讲义》卷二，《道藏》第2册，第724页。

《黄帝阴符经疏》卷中，《道藏》第2册，第740页。

步人的主观能动性是十分重要的。《阴符经》对《周易》矛盾对立的辩证法思想的化用，正是为了说明遵循客观规律与发挥主观能动性相结合的道理。《阴符经·强兵战胜演术章》有云：“是故圣人知自然之不可为，因以制之。”自然界的规律是不能违背的，人要顺之而行，但又要在了解自然的同时存“制”之大略大志。所谓“制”既有制伏的意思，又有节制的意思。了解了自然规律就能制伏自然，但人在制伏自然的行动过程中又必须是有节制的，否则，过了度数，就会反过来为自然所制。这种思想无疑闪烁着易学哲理的光辉。

从上面几点分析可知，《阴符经》短短三百言，非常深刻地化用了《周易》的义理。虽然，它并没有提到王弼义理派，但在思想路线上显然是受了该派的影响。它贯穿《易》之义理以论道、法、术，但最根本的就是“道”。它所讲的“神仙抱一之道”自然是出自先秦道家，而以《易》理为根明此道，这种方式乃义理派所开创。从这个意义上看，《阴符经》中的《易》理与老庄的结合可以说正是义理派思想体系的沿袭。当然，作为一部道教典籍，《阴符经》的思想与王弼一派的《易》义理之学也是不能简单混同的，毕竟它是服从于道教修炼升仙宗旨的。不看到这一点，也就等于没有真正明了《阴符经》。

## 第五章 易学象数派的蔓延与道教对其模式的因袭发挥

### 一、易学象数派的迂回发展

三国两晋时期，以王弼为首的易学义理派在中国学术思想史上之影响是十分巨大的。早在魏代，王弼的学说已颇引人注目，晋代以后，义理派之易学受到大部分经学家的推崇。陆德明《经典释文叙录》称“永嘉之乱，诸家之《易》亡”，惟郑康成、王辅嗣所注行于世，而王氏为世所重。孔颖达《周易正义序》更对王弼之《易》说作了高度的赞扬，以为其学“独冠古今”。这表明王弼所开创的易学义理派在唐代几乎定于一尊。但是，我们不能由此得出自三国两晋开始，易学象数派之学说已彻底绝迹的结论。因为事物的发展总是曲折的。既然《周易》本身包含着象数与义理两大主干，《易》的发展就不会因义理大兴而使象数泯灭。故而检索一下此一时期之经史子集，即可发现，在义理派勃兴的同时，

象数派易学也在中国文化之河中迂回推进 诸如互体、消息、卦气、八宫、世应、卦变、纳甲、旁通等等汉代《易》象数学之遗法 不但没有随着其发明者的谢世而消失，而且经过魏晋的象数学家的应用和改装，在人们的社会生活中继续发挥其作用。象数派与术数家协力协同，从而构成了此时易学发展的另一特色。

象数派易学的迂回推进，有一定社会基础。王弼扫象数，这并不意味着整个社会都不需要象数。实际上 王弼对汉代《易》象数学之弊端进行消算，只是代表了当时哲理思维发展的一种主要趋向，而不是唯一趋向。从整个社会来看，象数学还有广泛市场。《后汉书·方术传》云：

仲尼称《易》有君子之道四焉。曰“卜筮者尚其占”。占也者，先王所以定祸福 决嫌疑 幽赞于神明 遂知来物者也。若夫阴阳推步之学，往往见于坟记矣。然神经怪牒。玉策金绳，关扃于明灵之府 封滕于瑶坛之上者 靡得而窥也。至乃河洛之文 龟龙之图 箕子之术 师旷之书、纬候之部、钤决之符 皆所以探抽冥蹟，参验人区 时有可闻者焉。其流又有风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术 及望云省气 推处祥妖，时亦有以效于事也。

范晔在这里提到的种种术数之法 盖出于《易》之象数 同时又为《易》象数学的传播发展拓宽场所。作为南朝之宋人，范晔对上述术数之法“时有可闻”，这就说明从东汉以后至隋唐以前，术数风气还是颇盛的。在这个时期中，为数甚多的帝王将相往往借助象数学以推往知来。他们有什么疑难之事 或亲自运用《易》象数学 或询问当时著名的术数学家。三国的曹操、孙权、刘备为了争夺江山，一面招兵买马，一面利用术士进行谋算策划。素有“卧龙”之称的诸葛亮精通《易》象数学 神机妙算 以“八阵”之法 八卦学应用之一 克敌制胜。他深得蜀主刘备之器重。刘备三顾茅庐 终使这条卧龙成为“飞龙”为蜀国

立下了汗马功劳。这位精通《易》象数学的谋臣受到重用 对于其他象数学家或术士来说自然是一种极大的鼓舞。由此《易》象数学在义理学勃兴之际也在一定程度上获得发展，这是可想而知的事。

另外，象数派易学的迂回推进，这与义理派的改革状况也是有一定关联的。必须指出 王弼扫象数 并不是彻底抛弃象数 而是强调从整体上把握《周易》的根本意蕴。他在《周易略例·明象》篇中说：

是故触类可为其象 合义可为其征。义苟在健 何必马乎 类苟在顺 何必牛乎 爻苟合顺 何必坤乃为牛 义苟应健 何必乾乃为马 而或者定马于乾 案文责卦 有马无乾 则伪说滋漫 难可纪矣。

由此可以看出 王弼只是批评穿凿附会的解说 而没有否认《易》卦的基本象征意义。在他看来，八卦之象既然是博取众物而得，那就不必孤立地把它说成是某一事物的象征，其涵盖面可以十分广阔，这就跳出了静止象说的范围，而使卦象的说明有了辩证的意义。王弼没有完全抛弃象数，这还表现在他继承了汉代象数学家关于“承乘比应”之释《易》条例问题上。试看他对《损》卦六三爻辞的一段解释：

损之为道，损下益上，其道上行。三人，谓自六三已上三阴也。三阴并行 以承于上 则上失其友 内无其主 名之曰益 其实乃损。故天地相应，乃得比醇；男女匹配，乃得化生。阴阳不对，生可得乎 故六三独行 乃得其友 三阴俱行 则必疑矣。

损之卦象，下兑(☱) 上艮(☶) 象征减损 义主“损下益上”。六三为阴爻，居下卦兑之极，与上九阳爻相应，悦而求之，则阴阳相应和合 但损卦六四、六五亦为阴爻 如果与六三同行而上 则违背了阴阳对应之道，有损上九一阳。

王弼在对六三爻辞的注释中紧紧抓住了爻象的喻意进行剖析，其目的是为了揭示“损益盈虚 与时偕行”<sup>②</sup>的道理 但明理所依的根

《王弼集校释》下册 第 422 页。

《周易·损卦·彖传》。

据却是“承乘比应”的象数条例。可见王弼之“忘象”并非“弃象”。在《周易略例》中他更直截了当地说：“凡阴阳者，相求之物也，近而不相得者，志各有所存也。故凡阴阳二爻，率相比而无应，则近而不相得，有应，则虽远而相得。”<sup>①</sup>《易》卦六爻，一、四相对，二、五相对，三、六相对，所对者有阴有阳，则为相应，或称“有应”。若为纯阴纯阳则为无应。如《既济》之卦，下离(☲)上坎(☵)，六二爻居中履正，处文明之盛，与九五之爻相应，但夹于初九、九三之间，虽近而无应，故不相得。再如《比》卦，下坤(☷)上坎(☵)，象征亲密比辅，若能比辅于有德之长者，则吉，否则“比之匪人”，那就会受伤。《比》卦六爻，其初六、六二、六四皆不失“比道”，故能获吉，但六三之爻，与上六无应，六四之爻自外与之近比，非其己亲，亦不相得。王弼的“有应”与“无应”、“相得”与“不相得”均是从阴阳爻象关系方面说的，表明“象”在其义理之学中是作为一个层次而存在的。这就给象数派发展留下了余地。当然，象数派易学潜流在魏晋间的迂回推进，在更大程度上看，这应归因于社会需求与传统象数思维模式的作用结果。但同时也应该看到象数派与义理派的区分仅具有学术意义。二者在观点上虽然不同甚至矛盾对立，但在一定条件下，它们又可以互相促进。从这个角度看，王弼所开创的义理派“扫象数”实际上又对象数学的新发展造成一种理论刺激。

以上我们对三国两晋象数派易学潜流迂回推进的原因作了大略的分析。下面以“历时”的方式对其作一概要性论述。首先探讨三国期间的管辂与虞翻的《易》象数学。

管辂(208—256)，字公明，魏国平原人，容貌粗丑，无威仪而嗜酒。自八九岁便喜视星辰，遇人即问其名，夜不能寐，父母常禁之，仍不可止。自言：“我年虽小，然眼中喜视天文。”常云：“家鸡野雉，犹尚知时，况于人乎？”与邻居小儿共戏土壤中，即于地上画天文图象，每答言说



事 语皆不常。宿学耆人不能折服他 视之为‘大异之才’。成人后 果然明《周易》 晓风角占相之道。

据现有资料看 管辂并未留下著述。但他对《周易》象数学却是相当精通的。他一生为人筮 多有奇中 所筮范围颇广 卜筮之际 往往结合物事探研卦象。《三国志·魏书·方伎传》载：

时 信都令家妇女惊恐 更互疾病 使辂筮之。辂曰：“君北堂西头有两死男子，一男持矛，一男持弓箭，头在壁内，脚在壁外。持矛者主刺头，故头重痛不得举也。持弓箭者主射胸腹，故心中县（悬）痛，不得饮食也。昼则浮游。夜来病人 故使惊恐也。”<sup>①</sup>又据裴松之注引《管辂别传》所云 管辂讲了这番话之后 安平太守王基即遣信都令回家 挖掘室中 入地八尺 果得二棺，一棺中有矛，一棺中有角弓及箭。因年代久远 箭木已经腐烂 但其铁及角则完好。信都令吩咐将其骸骨迁往城外十一里处理之，据说家中妇女从此就恢复健康。管辂卜卦之后，或许又发挥其人体潜能（他自小就被称作神童）进行遥感预测，所以方能道出信都令家中地下所埋之棺木，但这个事例却也表明他是从卦象入手 进行‘遥感’的。他把信都令家中妇女惊恐生病归因于室内持弓箭男尸之作用，这看起来颇有迷信色彩；但若据《周易》象数学的阴阳感应原理分析，管辂推断却也值得注意。因为男女之间的确可以互相感应，所以家内所埋死尸对女子的作用尤为明显。至少埋于地下死尸腐烂之后所形成的气体泄露出来对常年生活其间的女子会有特别刺激，白天，由于各种信息较多，她们感觉不到这种刺激，到了夜间，进入睡眠状态的女子其潜意识活动灵敏度提高 于是受扰而惊恐。如此看来 管辂通过《易》象数学所进行的疾病预测及处理方式对于人们的现实生活而言具有某种启发意义。

《周易》的象数本是对客观事物之象数的拟范和概括。一方面 象数学家可以根据类比推理，通过《周易》卦象的引申联想，推测来事之发生 另一方面 象数学家在掌握了《周易》象征的基本法则之后 还可

以“即景得卦”。这就是把眼前看见的种种物象转化成卦象，然后再进一步推断来事。在这一点上，管辂可谓“弓马娴熟”，运用起来得心应手。正始九年十二月二十八日，魏吏部尚书何晏请管辂占卦，何氏说自己梦见数十只苍蝇飞来栖于鼻端，任凭驱赶，苍蝇总是不肯离去。这是什么征兆？管辂立刻把这件梦事转化成《易》卦之象，指出：

鼻者 艮 此天中之山 高而不危 所以长守贵也。今青蝇臭恶而集之焉，位峻者颠，轻豪者亡，不可思害盈之数，盛衰之期。是故山在地中曰“谦”，雷在天上曰“壮”，谦则哀多益寡，壮则非礼不履。未有损己而不光大，行非而不伤败。愿君侯上追文王六爻之旨，下思尼父象象之义，然后三公可决，青蝇可驱也。

管辂这段话的思维脉络是：梦象——面相——卦象——劝诫。中国古代的面相学以《易》象数学为根基，把人体划为天、地、人三部分，头部属天，身体属人，足属地。因脸上的鼻梁突出，故有山象，脸为天部，鼻在脸中，故称之为“天中之山”。在《易》中，山之象为艮，故云“鼻者，艮”。这就把梦中的主体形象“鼻”落实为卦象。因天在上为高，天上的山自然是高上加高，故其象征意蕴即是不危而贵。至此，管辂分析了何晏梦的主兆。然而，事物的发展不可能是笔直的。“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”<sup>②</sup>祸福相生，吉凶相伴。高贵征兆的背后往往潜伏着转化为低贱的因子。因此，管辂接着又抓住苍蝇栖于鼻端的细节进行分析。认为这又是“害盈”而损的象征。既然如此，那就必须由“山在天中”想到“山在地中”。天高地卑，谦卑损己则吉。如前所述，在《易》象之中，《谦》卦下艮（二）上坤（二），艮为山，坤为地，山伏于地，这就是谦虚的象征。“谦谦君子，卑以自牧”<sup>③</sup>，名声外闻，则万民诚服而壮。这时正像雷在天上发，刚强威盛。当此之际，更应该坚守正义，不可有

《三国志》第3册，第820页。

王弼注本《道德经》第五十八章，《诸子集成》本。

③ 《周易·谦》卦《象传》。

《大壮》卦下乾、上震。乾为天，震为雷，故谓雷在天上发。

非礼的行为 否则“伤败”。这样 管辂通过层层深入的剖析便使罗孚转换为卦象，从而引出了得益当损，居安思危的劝诫。

在《周易》象数学中 象与数也是可以互相转换的，一定的象隐藏着某种数的秘码，一定的数亦潜在着某种卦爻“轨迹”。有了象可推知事物的运数 有了数 亦可揭示出事物的形象 且化为卦象。根据一定信息所进行的象数转换，即是推演事物气运之术。关于此，管辂也有其特出的经验。《三国志·魏书·方伎传》裴松之注引《管辂别传》谈及，魏郡太守钟毓清逸有才，提出了二十多个易学难题要管辂解答，钟毓话音刚落 管辂马上作答：“言无留滞 分张爻象 义皆殊妙”钟毓连连称赞致谢。管辂为钟毓卜了一卦，据象推数，即知毓之出生日月 钟毓十分惊奇 说：“圣人运神通化 连属事物 何聪明乃尔！”管辂答说：“幽明同化 死生一道 悠悠太极 终而复始 文王损命不以为忧 仲尼曳杖不以为惧。绪烦蓍筮 宜尽其意。”他试图再为钟毓卜一卦 推知死期。钟毓胆颤心惊地说：“生者好事 死者恶事 哀乐之分，吾所不能齐 且以付天 不以付君也。”表示不卜死期。《管辂别传》所记载的这个故事看起来较离奇，但却也反映了管辂据象以演数的情况。因为不论生期或死期，都是通过一定的数来显现的。从卦象上看出其出生日月，这其中必包含着一个由象得数的环节，只是作为象数学家的管辂将之秘而不谈，所以就更增添了几分的神秘感。

对于事物内在所隐藏的“数”的问题 管辂有其独特的理解。《管辂别传》称 石苞任邺典农 与管辂相见 问道 听说先生的家乡人翟文耀能隐匿自己的形体，这件事您相信吗？管辂回答说，这是一个阴阳蔽匿之数的问题。如果能够通阴阳蔽匿之数，则四岳大山可以隐藏 江河湖海可以逃遁 何况区区七尺之形 神游于内 扩散云雾 暗中包裹自己的形体，运布金水以消除踪迹，术足而数成，这不是什么困难的事。石苞说，我想听听奥妙所在，请您周祥地谈谈数的大学问吧。管辂说：“夫物不精不为神 数不妙不为术。故精者神之所合 妙者智之所遇。合之几微，可以性通，难以言论。是故鲁班不能说其手，离朱不能说其目 非言之难。孔子曰：‘书不尽言’ 言之细也，‘言不尽

意’，意之微也。斯皆神妙之谓也。”石苞请举其大体以验之。辂云：“夫白日登天 运景万里 无物不照 及其入地，一炭之光不可得见。三五盈月 清耀烛夜 可以远望 及其在昼 阴不如镜。今逃日月者 必阴阳之数。阴阳之数通于万类 鸟兽犹化 况于人乎 夫得数者妙 得神者灵 非徒生者有验 死亦有征。是以杜伯乘火气以流精 彭生托水变以立形。是故生者能出亦能入 死者能显亦能幽 此物之精气 化之游魂 人鬼相感 数使之然也。”<sup>①</sup>在管辂看来 形象之所以“能有能无”，就在于内在阴阳数的变化，数是时间的数，也是空间的数，时空之数的变化就构成了事物的运动。而事物的运动又是与静止相对而言的。某一时刻，太阳与观察者处于同一空间区域，观察者即可看见太阳的运行和普照万物之光；某一时刻，太阳运行，与观察者不处于同一空间区域，人就连一炭之光也看不见。人对月亮的感觉也是如此，从这个立场看来，那些能够在光天化日之下隐遁形体的人也就是掌握了阴阳象数的变化奥秘。因而 知阴阳之数是相当重要的。《易》是道阴阳的 用《易》阴阳数 也就能理解生死、出入、隐显的互相转化。这样，管辂在论“数”时候虽然不涉及《易》之卦爻辞 但其字里行间却隐藏着《易》象数学的精神。所谓 善《易》者不论《易》也”<sup>②</sup>。当然，管辂过分地夸大了数的作用，甚至抹煞了生死的根本界限，离开了一定条件谈论感应问题 把《周易》的象数学引到了神秘主义的道路上 这是必须加以严肃批判的。

与管辂处同一时代的虞翻对于象数派易学的推进也颇卖力。

虞翻(164—232)字仲翔 三国·吴余姚人 初为会稽太守王朗功曹 历事孙策、孙权。因犯颜谏争 获遣徙交州。曾自白：“自恨疏节，骨体不媚 犯上获罪 当长没海隅 生无可与语 死以青蝇为吊客 使天下一人知己者 足以不恨。”可见其梗直不阿。他一生著作颇多。据唐陆德明《经典释文》所云 虞翻尝注《周易》及《周易参同契》而《隋

《三国志》第3册 第822页。

《三国志》第3册 第821页。

书。《经籍志》则著录有虞翻陆绩所撰之《周易日月变例》六卷。此外，又据唐玄宗《孝经序》、《太平环宇记》、《三国志·吴书》等所载虞翻还撰有《孝经注》、《川渎记》、《周易集林律历》、《易律历》、《太玄经注》、《释宋》、《老子注》、《论语注》、《春秋外传国语注》、《明扬》、《郑玄解尚书违失事目》、《虞翻集》等。以上虞氏之著述，今皆不传，唯存少许遗文而已。清代学者曾对虞翻著作遗文进行搜集辑录，尤其是他的《周易注》更受重视。关于该书，《经典释文·叙录》谓为十卷，而《隋书·经籍志》之著录则作九卷。《三国志·吴书·虞翻传》称虞翻与少府孔融书，并示以所著《易注》。此当为《周易注》。唐李鼎祚作《周易集解》，多采虞翻旧注，故有清张惠言得以辑之而成《周易虞氏义》九卷。张氏探研“易虞氏学”，有年，通其要领，复有《周易虞氏消息》二卷，《虞氏易礼》二卷，《虞氏易事》二卷，《虞氏易候》一卷，《虞氏易言》二卷。这些撰述都是研究虞翻“易象数学”的宝贵资料。

虞翻之研究《易》本有家学，《三国志·吴书·虞翻传》裴松之注引《翻别传》谓：“翻初立《易注》，奏上曰：‘臣闻六经之始，莫大阴阳，是以伏羲仰天悬象，而建八卦，观变动六爻为六十四，以通神明，以类万物。’臣高祖父故零陵太守光，少治《孟氏易》。曾祖父故平舆令成，撰述其业，至臣祖父凤为之最密。臣先考日南太守歆，受本于凤，最有旧书，世传其业，至臣五世。”其中所涉之《孟氏易》即汉代孟喜所传之易学，系象数一派，可知虞翻祖辈相传之易学即宗象数。

虞翻生当乱世，长于军旅，习经于抱鼓之间，讲论于戎马之上，有匡国济世之心。曾自述本郡吏陈桃梦虞翻与道士相遇，披头散发，身穿鹿裘。道士“布《易》六爻，挠其三以饮臣，指虞翻”臣乞尽吞之。道士言《易》道在天，三爻足矣。岂臣受命，应当知经，所览诸家解不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。孔子曰“乾元用九而天下治”。圣人南面，盖取诸离。斯诚天子所宜协，阴阳致麟凤之道矣。”<sup>①</sup>虞翻是相信陈桃之梦的。正是在这一梦事的激励下，虞氏以“知经”为

己任 披阅诸家《易》解。他解经目的是为了治天下 辅佐天子致麟凤。但由于家传易学乃出孟喜一派 他要发明‘在天’之《易》道也就必然循着象数的轨迹前进。《三国志·吴书》之虞翻本传尝称‘观象云物，察应寒温 原其祸福。与神合契 可谓探颐穷通者也。’这就说明虞翻立志匡国济世 乃是以《易》象数学为根本的。

不过，话说回来，虞翻宗象数，其学说与汉末三国时一些有影响的象数学家之主张以及释《易》条例还是有所区别的。他在撰成《周易注》后上奏献帝：

经之大者，莫过于《易》，自汉初以来，海内英才，其读《易》者 解之率少。至孝灵之际 颍川荀谓号为知《易》 臣得其注 有愈谷儒 至所说‘西南得朋 东北丧朋’，颠倒反逆，了不可知，孔子叹《易》曰：“知变化之道者 其知神之所为乎！”以美大衍、四象之作 而上为章首 尤可怪笑。又南郡太守马融 名有俊才 其所解释 复不及 胥。孔子曰：“可与共学 未可与适道”，岂不其然！若乃北海郑玄、南阳宋忠 虽各立注 忠小、差玄 而皆未得其门，难以示世。

在虞翻的奏章中提及的荀 胥、马融、宋忠都是汉末三国有影响的《易》象数学家。荀谓即荀爽 字慈明 幼而好学 作《礼》、《易》、《诗》诸传。复有《尚书正经》、《春秋条例》、《公羊问》 凡百余篇。马融 字季长 有俊才 从京兆挚恂学 恂奇其才 以女妻之 融才高博洽 为世通儒 从其学者常千余人 注《孝经》、《论语》、《诗》、《易》、《尚书》等。郑玄 字康成 高密人 马融弟子。从其学三年辞归 客耕东莱 门徒亦至千数百人 有《易》注等书。这三人在《易》象数学方面的造诣都是很深的 至于宋忠在当时人看来也是一代《易》学宗师。可是在虞翻的心目中 不管是荀爽、马融 还是郑玄、宋忠 对于《易》的疏解都是有过失的，有的甚至非常可笑，谈不上已入了易学之门。虞翻的这篇奏章一方面表现了他的自命清高，一方面又表现出对汉末三国《易》象数

学界的不满。于是，发奋攻读，勤于著述。就是在被孙权流放到交州后，虞翻也以典籍自慰，依《易》设象，以占吉凶，反映他对《易》象数学探索的执着和自家风格。

关于虞翻《易》象数学，张惠言作了简明的概括。他指出：“翻之言《易》以阴阳消息，六爻发挥、旁通、升降上下，归于乾元用九，而天下治，依物取类，贯穿比附，始若琐碎，及其沉深解剥，离根散叶，畅茂条理，遂于大道，后儒罕能通之。”<sup>①</sup>张氏此说可谓深得要领，言简意赅地描述了虞翻象数《易》的特色和中心内容。从其解释学的角度来看，虞氏《易》主要有两大特点：

第一，释一爻兼顾它爻，揭示爻与爻之间的升降、变化、联系。

卦是由爻组成的，要明卦象就必须通爻象。这就好像一架机器离开了对其部件、零件、性能结构的了解，也就谈不上在总体上和性质上认识了机器。因而，象数学家解《易》总是离不开爻的说明。爻象是以爻位的存在和变化为前提的。所以考察爻位，知其升降便成为其释《易》明象的一项重要任务。

六爻之位，在象数学中有这样的规则：初爻、三爻、五爻为阳位；二爻、四爻、上爻为阴位。阳爻居阳位称之当位，阴爻居阴位亦为当位，反之则为失位。重卦六爻，分为内外，各有中位，二爻为内卦之中，五爻为外卦之中。因内卦气机先于外卦，故内为贞，而外为悔。由此而有“贞之中”和“悔之中”的说法，这讲的即是二爻、五爻得中的问题。同时，《易》象数学家还认为六爻有相互感应的关系。如《周易·乾凿度》即称“六画而成卦，三画以下为地，四画以上为天。物感以动，类相应也。阳气从下生，动于地之下，则应于天之下，动于地之中，则应于天之中，动于地之上，则应于天之上。”由此可知，象数学家视初爻与四爻、二爻与五爻、三爻与上爻有相应之关系。若阴阳各得其位，则为得位相应；若阴阳不得其位，则称失位而有相应与无应之分。初六与九四，九二与六五，六三与上九因阴阳失位而有应，所以称失

位相应。这是汉代象数家爻位分析的一般规则。对此，虞翻是遵守的，但他并不拘泥。他解说爻辞，强调爻位的进退升降，揭示其对立变化意义。例如，对《屯》卦各爻的注释即是这样。

《屯》震下(䷂)坎上(䷜)二阳四阴之卦。从其来历上看 这是因乾之阳气动 交合于坤而生震 坤之阴气动 交合于乾而生坎。气由下起，所以下为震而上为坎。乾坤交合本身就是一种阴阳变化运动，阴爻阳爻，升降上下，在不同位置上又构成了不同卦象。在虞翻看来，这正是爻辞寓意的根本。所以他释《屯》卦初九爻辞“盘桓 利居贞，利建侯”云：

震起艮止 动乎险中 故盘桓。

从字面上看，《屯》卦初九爻辞并没有什么“艮止”的意思，但若联系其他爻来看，则似乎又可以找出“艮止”的注疏之立脚点。因为《屯》之下卦震一阳爻象征雷动 阳动与阴相感 顺其二、三、四爻而升，一路所遇皆阴 大放绿灯 故有“起”之势，但遇五爻为阳爻 两阳相撞 震雷至此而止。由五爻往下看 三、四、五合为一个三画之卦 两阴居于一阳之下而成艮象 艮之本义为山 象征抑止 故云“震起艮止”。又因震一阳兴起至五爻止 五爻居上卦坎之中 坎为险 所以称“动乎险中”。再说艮虽有停止之义 但要使它物固之而止 这也暗示了一种“力”的作用，所以止的另一面即是动。从这一角度看，艮止乃是运动的一种特殊形式。所以，无论是就震一阳之升而言，还是就艮一阳之止而言，都可以看作是在坎险之中的运动。由此可见 虞翻释《屯》卦初九爻辞并不是只就初爻之位与象而言，而是以本爻为出发点，放眼该卦各爻，从整体上来把握的。

《屯》卦六二爻辞云：“屯如 遭如。乘马班加 匪寇婚媾 女子贞不字，十年乃字。”虞翻释曰：

匪 非也。寇谓五 坎为寇。盗 应在坎 故匪寇。阴阳得正，



故婚媾。字 妊娠也。三失位 变复体离。离为女子 为大腹 故称字。今失位为坤 离象不见 故女子贞不字。坤数十 三动反正，离女大腹 故十年反常乃字 谓成‘既济’定也。

卦之爻 二五相应 今所释为六二、虽应在九五 但本则为二。五爻乃是上卦之中 由坎险本象延扩引出盗寇意蕴 所以说“坎为寇”可是眼下之出发点是六二爻，而非九五，所以虽有盗寇之象，但终非盗寇。由此 虞翻进一步寻找“婚媾”之着落处。因二爻为阴 五爻为阳 阴阳相应 即是婚媾之象。从表面看来 好像是盗寇抢掠 但实际上是古老婚俗的遗存。这就是虞翻所谓“阴阳得正 故婚媾”的爻象根据。然而，女子结婚为什么不生子？其原由又何在？虞翻继续从爻位学上来解决这个问题。他由六二之爻联想到六三之爻。六三本为阴爻，却居阳位 非正 所以说“三失位”。既然失位 就会发生变化 六三之爻由阴而变阳，与初九一起，共夹六二之阴，构成离卦象（☲）按《说卦传》，离“为中女”又象征大腹 所以有“字”之象。字者 生也。本来 女子大腹即当生子，但直到十年之期到了才生，如此怪事如何解释？虞翻又回到了六三未变时的爻象上来。六三失位，三、四、五爻构成坤象，离象隐伏不见。坤为地 地数之最大者十。所以 经过了十年的特殊经历 下离（☲）上坎（☵）水火既济 于是女子“十年乃字”。显然，虞翻对六二爻辞的解释是立足本爻而兼及它爻，从爻与爻之间的关系中来探讨其象征旨趣。这种体例，可以说贯穿于虞翻《易》说的终始，仔细地读一下李鼎祚《周易集解》中有关虞翻的引文即可明了这一点。

第二，释一卦兼顾它卦，揭示卦与卦之间的往返转化运动。

在《周易》中每卦都有一条卦辞 以总括全卦的象征旨趣。如何把卦辞解释清楚 这是揭示《周易》秘义的一大关键。所以 历代《易》家在这方面所下的功夫是极大的。汉代经师解《易》为了明象 大力推崇

李鼎祚《周易集解》卷二 第 21 页引。

详《周易·系辞传》。

“互体”与“旁通”之法。所谓“互体”，京房论之云“会于中而以四为用，一卦备四卦者，谓之互。”按此，则一个六画卦当中包含着四个不同的三画卦，除了原有的上下卦之外，二至四爻，三至五爻又各构成一卦。从不同爻位上看，四个三画卦各别；从整体上看，四个三画卦又互连为体，所以叫做互体。互体之法，在上面所举虞翻释《易》之例中已可略见梗概。至于旁通，就是通过变动阴阳爻构成新卦的一种方法。汉《易》经师以为变动阴阳爻而成的“之卦”与“本卦”存在着旁通的关系。这种法式，在虞翻释《易》过程中也常应用。就其阴阳变化的角度看，《易》六十四卦都可以旁通。李翊灼先生曾将旁通之卦作了分类，以为旁通者千变万化，综而观之，不出三种类型，一是自卦反覆而与他卦旁通，如《屯》卦反覆与《蒙》卦旁通，《需》卦反覆与《讼》卦旁通，《大有》卦反覆与《同人》卦旁通。此类之旁通共计四十八个卦。二是自卦以反覆为旁通，如《泰》卦反而为《否》卦，《否》卦反而为《泰》卦。此类之旁通共计八个卦。三是自卦无反覆，唯与他卦旁通，如《乾》卦上下旁通，坤卦上下旁通。这是将卦分解为两个相同的三画卦，但因为所居位置不同，所以可视为不同物之象，因而可旁通。此类旁通也有八个。据考索统计，虞翻注《易》时，共有二十卦明确标明为旁通卦。如谓《小畜》与《豫》旁通，《履》与《谦》旁通，《蛊》与《随》旁通等等。

旁通之法是由对立转化的相互关系角度考虑问题。如《大有》卦辞云：“大有，元亨。”虞翻释云：“此卦与《比》旁通。柔得尊位大中，应天而行时，故元亨也。”②《大有》之卦，下乾上离，五阳爻一阴爻，六五以阴爻居尊位；《比》卦，下坤上坎，五阴爻一阳爻，九五以阳爻而居尊位。两卦之象是相反的，但其六五爻与九五爻各以其位尊，这一点两者又有相通之处，因而可互相发明。这种思维方式可以说是相反相成之矛盾法则的一种应用，它启发人们从对立面的角度考虑问题，有一

详见李翊灼《虞氏易旁通义举例》，《文哲月刊》第一卷第2期，1935年11月出版。

见李鼎祚《周易集解》卷四，第19页引。

定的理论意义 但由于应用过滥 曲意穿凿 结果却偏离了《周易》之本旨。所以 对虞翻的象数学 我们必须看到其两面性 既不能全盘肯定，亦不能全盘否定。

虞翻之后，到了两晋时期，由于种种原因，象数学的发展进入低潮。不过 即便如此 需要象数的社会仍然造就出了许多象数学家。其中影响较大的有干宝、王虞。

干宝，字令升，新蔡（今河南省新蔡县）人。祖干统，吴奋武将军，都亭侯。父干莹，丹阳丞。干宝少勤学，博览书记。因有才气，召为著作郎。平杜弢有功，赐爵关内侯。东晋元帝时，因王导推荐，干宝领国史，但又因家贫，求补山阴令，迁始安太守。王导请为司徒右长史，迁散骑常侍。干宝性好阴阳术数，留意京房、夏侯胜的卜筮灾异之学。他与道教有一定关联。《道藏》传记类书《十二真君传·吴猛传》谈到其兄干庆因获道教中人吴猛的拯救而起死回生。干宝著《搜神记》卷一亦谈及此事，说明他对道术是颇感兴趣的。干宝的著述是多方面的，成就亦高。在易学方面，他有《周易宗涂》四卷，《周易爻义》一卷，《易音》（卷数未明），《周易注》十卷，《周易问难》二卷，《周易元品论》二卷，可惜均已散失。明人姚士粦曾据李鼎祚《周易集解》辑录干宝（宝）《易解》三卷，但时有疏谬。丁杰对此加以补正。张惠言将之梓入《易义别录》。马国翰又在此基础上进行校正补遗，成《周易干氏注》三卷，入《玉函山房辑佚书·经编·易类》中。

作为一个史学家，干宝注《易》好言史事，尤其喜欢以殷周史事为解说之资料。如对《既济》九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”之类，即颇注意发掘其史实。在引用其他典籍以释《易》时，干宝也注意采择史料，表现出某种求实精神。但从总体上看，他的《易》注还是属于象数学系统。马国翰说：“干宝之注《易》‘尽用京氏占候之法，以为象，而援文武、周公遭遇之期运，一一比附，后人讥其‘小物详而大道隐’，诚非无自，然其论法象，始于天地疾虚……”<sup>①</sup> 马氏此说虽然

马国翰：《周易干氏注序》，《玉函山房辑佚书》本。

较为偏激，但却也点出其象数的特征。

由于干宝好术数 其《易》自然要吸取前代象数学资料 尤其是汉代京房一派的阴阳灾异占候之法更成为干宝释《易》的重要依据。

我们知道，《周易》六十四卦，到了京房手里被重新进行排列组合。他按照天地人鬼的层次划分，将六十四卦分属八宫，每宫内含一个纯卦，七个变卦，配以干支时辰，以供占候。这种法式得到术数家们的推崇。干宝也很喜欢应用这种法式。例如，他对《屯》卦的解释即是如此。《易·屯》卦《彖传》有云：“天造草昧，宜建侯而不宁。”干宝注：

水运将终，木德将始，殷周际也。百姓盈盈，匪君子不宁，天下既遭屯险之难，后王宜荡之以雷雨之政，故卦诸侯以宁之也。

这是以《屯》卦在八宫中的位置作为解说的根本。在京房的八宫卦里，《屯》卦属坎宫。坎 ䷜ 初爻阴变为阳，成《节》卦 ䷻，为一世，二爻阳变为阴，成《屯》卦 ䷂，《屯》之下卦震，配东方为木，本出于坎，坎为水，水运终而生木。一终一始，水木交替，是周革殷命，这种界临关系正像水生木一样，所以说：“殷周际也”。至于“百姓盈盈”以下诸语，也是紧紧扣住《坎》下卦《震》的卦象来发挥的。坎为水，盈满而溢，坎又为险象，水盈则险大，所以干宝将“屯险”连称。联系到社会政治上来，水低下，以象百姓，故而干宝认为《彖传》所说的“不宁”是就被统治的百姓说的。作为君王，应当有变化的思想立场，以《屯》之下卦“震”为法象，因震为雷，雷为雨之先声，所以说“荡之以雷雨之政。”干宝的这种解释尽管也力图阐发义理，但其基点却是京房的八宫卦象数学。

为了进一步了解干宝《易》注与京房八宫卦象数学的关系，我们不妨再分析一下他对《比》卦辞的注疏。

比者，坤之归魂也，亦世于七月，而息来在巳。去阴居阳，承

乾之命，义与《师》同也……坤德变化 反归其所 四方既同 万国既亲 故曰比吉。

“游魂”语出《易传》京房采之以为八宫卦的一个层次。卦有六爻 京房以八纯卦变爻一次为一世 生生不息 则有六世 合天地人三才 继之则如入鬼境 故而有游魂之称。魂游当归 终为归魂。《京氏易传》卷下称：“孔子《易》云 有四易，一世二世为地易 三世四世为人易 五世八纯为天易 游魂、归魂为鬼易。”举例而言 如震宫 初爻变成《豫》为一世 二爻变成《解》为二世 三爻变成《恒》为三世 四爻变成《升》为四世 五爻变成《井》为五世 止爻不变 复回已变之四爻成《大过》为游魂 再变游魂卦之下卦三爻成《随》为归魂 这是京房八宫卦排列的通例。干宝关于《比》卦辞的解释亦依此通例。《比》在八宫卦中属于坤宫。坤一爻变成《复》为一世 二爻变成《临》为二世 三爻变成《泰》为三世 四爻变成《大壮》为四世 五爻变成《夬》为五世 止爻不变，复回已变之四爻成《需》，为游魂；更变游魂卦之下卦三爻成《比》为归魂 这就是干宝以《比》为“坤之游魂”的由来 另外 京房的八宫卦还同月令配合。胡一桂在所撰《周易启蒙翼传》外篇谈及京房“起月”之法：“一世卦阴主五月，一阴在午也 阳主十一月，一阳在子也。二世卦阴主六月 二阴在未也 阳主十二月 二阳在丑也。三世卦阴主七月 三阴在申也 阳主正月 三阳在寅也。四世卦阴主八月 四阴在酉也 阳主二月 四阳在卯也。五世卦阴主九月 五阴在戌也 阳主三月 五阳在辰也。八纯上世阴主十月 六阴在亥也 阳主四月 六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同。归魂三世所主与三世卦同。”因《比》卦为坤宫之归魂 属阴 所以干宝说“世于七月”。接下 干宝进一步从卦气、爻位上来解说《比》的意蕴。所谓“息来在巳”是就卦气消息而言的。《比》卦值四月。正月建寅 依此类推 四月即合巳 故而谓“在巳”。至于“去阴居阳 承乾之命 义与《师》同”则是本于旁通说。因《比》卦坤下坎上 与《师》卦坎下坤上相覆 均为五阴一阳之卦。《师》

卦五阴均承九二阳爻之命，而《比》五阴则均承九五阳爻之命，阳为乾，所以说“承乾”。最后，干宝点出了《比》在坤宫中所处的地位，它体现了坤的变化功用，坤卦之阴与阳相感而运动，远逝复归，四方归顺，大吉大利。由此可知，正像对《屯》的注疏一样，干宝解说《比》的卦象也是以京房八宫卦为根干的。这种法式可以说贯穿干宝《易》注的始终。当然，干宝不仅仅吸取了京房《易》说的内容，其他汉魏时期的许多象数著述也为其所取资。他以象数为杠杆，求证于史实，遂形成了象数与史迹包融的风格。不言而喻，他立足于八宫卦法，在卦体、卦象上大做文章，这对于《易》本义来说总有其歪曲之处。但恰恰是这种歪曲又体现了晋代《易》象数学的某些发展。

约与干宝同时的王虞在《易》象数学方面也有一定影响。

王虞，字世将，琅邪临沂（山东省临沂市）人。据《晋书·王虞传》等载，王氏系丞相王导之从弟，元帝之姨弟。历任参军、濮阳太守、司马、辅国将军、散骑常侍等职。关于他的著作，《隋书·经籍志》著录有《周易注》一书。其卷数各家记载不一，或称三卷，或称十卷，或称十二卷。原书今不见，马国翰、黄奭、张惠言、孙堂均有辑本。《周易注》之外，他还有《文集》三十四卷，可惜已散失。

王氏注《易》，大抵宗马融、郑玄，兼采王弼之说。所以注疏过程中虽多附以玄言，但却也力图揭示《易》象。《易·贲》卦《象传》云：“山下有火”。王氏注云：

山下有火，文相照也。夫山之体，层峰峻岭，峭险参差，直置其形，已如雕饰，复加火照，弥见文章，贲之象也。

《贲》卦下离（☲），上艮（☶）象征文饰。离为火，艮火山，所以说“山下有火”。在王氏看来，山峦叠起，错落有致，已经美得像雕饰一样，再加上火的照耀，那就更加富有文彩；“贲”正是文彩焕发的象征。这种解说出于郑玄之学。由此可见其象数学之一斑。对于王氏之《易》注，

《隋书·经籍志》谓《王虞集》十卷。

② 马国翰辑：《周易王氏注》，《玉函山房辑佚书》本。

张惠言评价说：“东晋以后，言《易》者大率以王弼为本，而附之以玄言。其用郑、宋诸家，小有去取而已，非能通其说。王虞者是也。”<sup>①</sup>看来，张惠言对王氏的评价是不高的，不过，却也表明王氏是继承了象数学的思想体系的。作为晋代的王氏贵族大家庭中的一员，王虞有良好的家学。他的《易》说尽管不能同汉魏之际的荀爽、虞翻、马融、郑玄诸家《易》说相比，但在沿袭象数学方面却也有一定地位。

综上所述，魏晋时期，当义理派易学大兴之际，象数派易学并没有因之而淹没。管辂、虞翻、干宝、王虞相继探象论数，明卦说爻，从而使象数学作为一股潜流在中国思想之河迂回推进。当然，魏晋间以象数说《易》者远远不止上述四人，见于经传者还可以查出不少，至于名不见经传而活动于民间的象数学那就更多了。限于篇幅，这里就不一一论述了。

## 二、从道经看易学象数的思想发展轨迹

如果说《周易》义理学曾经对道教发生重要影响，那么《周易》象数学在道教中就更加具有魅力了。从魏晋到晚唐出现的道教文献包含相当丰富的《周易》象数学内容。其中有些作品甚至就是《周易》象数学的专门著作。像葛洪的《周易杂占》、《玉铃经》、陶弘景的《卜筮要略》、《周易林》、《易林体》、麻衣道者的《火珠林》不仅在道教界颇受推崇，而且在整个象数学领域中也具有较高地位。此外，关于道教神仙事迹、道人生平故事、经籍分类、偏方法术等许多方面的道教著述也大量涉及《周易》象数学问题。

《周易》象数学在道教中的应用和发挥之直接渠道，不言而喻，即是被道教奉为神仙的异人或者道士。稽考一下魏晋以来流行的神仙传记，可以发现一个有趣的现象，这就是神仙明《易》、善于运用《周易》象数学以解决各种疑难问题。例如《洞仙传》里即载有仙人张巨君以《易》为许季山筮病的故事，略云：

《易义别录》辑本序。

许季山得病不愈，清斋祭太山（泰山）请命，昼夜祈诉。忽有神人来问曰：“汝是何人何事，苦告幽冥？天使我问汝，可以对。”季山曰：“仆是汝南平舆许季山，抱疾三年，不知罪之所在，故到灵山，请决死生。”神人曰：“我是仙人张巨君，吾有《易》道，可以射（卜）知汝祸祟所从。”季山因再拜，请曰：“幸蒙神仙回降，愿垂告示”。巨君为筮卦，遇震（䷲）之恒（䷟），初九、六二、六三有变。巨君曰：“汝是无状之人，病安得愈乎？”季山曰：“愿为发之。”巨君曰：“汝曾将客东行，为父报仇，于道杀客，内空井中，大石盖其上，此人上诉天府，以此病谪汝也。”季山曰：“实有此罪。”<sup>①</sup>

张巨君仅仅依靠筮卦即断定许季山杀人，这在现代人的心目中无疑是很离奇的，但其故事本身却表现了他的《易》筮水准非同一般。他为许季山筮卦，遇《震》之《恒》。这就是由《震》卦变成《恒》卦，初九、六二、六三有变，就是《震》卦下三爻阴变阳，阳变阴。根据丰南禺占法，凡三爻变者，内卦（下三爻）以第三变爻之爻辞作判断之根据。查得《震》卦六三爻辞有云：“震苏苏，震行无眚。”意思是说，雷动之时，惶惶不安，如果雷动能引起警惕，则前行将不遭祸患。又查《恒》卦九三爻辞云：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”意思是说，不能恒久保持美德，将会有人施予羞辱；必须守持正固以防憾惜之事的发生。张巨君或许是根据这两条爻辞以及许季山虔诚禱告的态度作出吉凶判断的，或许是通过谈话对许季山的心理状态进行探测的，但无论如何，张巨君通晓《易》筮一事则是有案可稽的。记载张巨君故事的《洞仙传》成书于南北朝，因此，他在两晋南北朝甚至更早一些时候当已被道教中人奉为典范，加以效法。

无独有偶。在《洞仙传》卷一百十一中，我们又读到了一则精于《易》筮的仙人故事传说，主角扈谦，系魏郡人，他生性放纵怪诞，不因衣裳破碎而感到羞耻，嗜好饮酒，不择精粗，经常唱着这样一首歌谣：



风从牖中入，酒在杯中摇。手握四十九，灵光在上照。巍峨丛薺下，独向冥中笑。

这首歌谣可以说正是扈谦《易》筮生涯的写照。因为其中所出现的数字‘四十九’正是《易》筮实际使用的数。《周易·系辞上传》云：“大衍之数五十，其用四十有九。”五十根蓍草，挂一不用以象太极，只以四十九根来占筮。扈谦手里握着的即是这决定吉凶的四十九根蓍草，好像天地神明之灵光就在头顶上照耀着，似乎可以百筮百中，所以在冥冥之中发笑。这真是活灵活现地把自己的占筮生活显露了出来。

据载，扈谦经常在建康巷许新妇店前为人筮卦，每筮一卦，收费一百钱，日限筮五次，得五百钱。过此，即使有人给千钱让筮一卦，他也不干。他的养母就住在尚方门外路西。有养女三、四人，自行料理。扈谦每日送三百钱供养母，剩下的两百钱作为饮酒和赈济贫寒人之用。扈谦之筮卦，在晋代颇有名气。《洞仙传》称：

晋海西旦出，见赤蛇盘于御床。俄尔失蛇。诏谦筮卦。《易林》曰：“晋室有盘石之固，陛下有出宫之象。”海西曰：“可消伏不？”谦曰：“后年应有大将北征失利，以三万人逆之于寿春北。此灾可消。”明年秋，桓温北讨败绩，咎豫州刺史袁真不为后援，真还镇石头，废海西，立简文。温妾产，息玄至艰难。谦筮曰：“公第西北六间马敞坏，竟便产，是男儿，声炁雄烈，当震动四海。”温赐谦钱三十万。谦云：“谦用筮，钱常患不尽。且交，无容钱处，请还公库。”温不听。许氏以空槛借谦贮钱。俄而，夫人复送钱三十万。谦从得温钱，后日筮三卦，以供养母，以温钱饮酒，求能酣客，不问识与不识，群聚极饮。于是，远近嗜客随谦者众。……后母夜亡，谦旦还，云“因缘尽矣”而去，不知所之。数日，许氏家人于落星路边见谦卧地。始谓其醉，捉手牵引，唯空衣无尸也。②

从这段记载来看，当时的上层人物对扈谦是很器重的。他先后为两个

《道藏要籍选刊》第1册，第759页。

《道藏要籍选刊》第1册，第759～760页。

要人筮卦，一个是晋废帝海西，另一个是被历史学家作为叛逆典型的武将桓温，并且皆奇中，扈谦的死给人们留下了一连串的疑点。文中所谓“空衣无尸”用道教的专有术语来说即“尸解”成仙。这不过是对特异死亡的一种理想性解释，但他既然被当作尸解仙，则其《易》筮异闻就会在道教界流布。

像张巨君、扈谦这种既精通《易》筮又被奉为仙人的神异故事在唐以前的道教典籍以及正史、野史中为数不少。他们的活动或神异故事势必在道教界发生影响，从而推进《周易》象数学在道教体系中的发展。此外还有一些被尊奉为神仙的学人《易》象数学著作行世，这对道教的影响就更大了。比如郭璞即是如此。他吸取五斗米道的崇水思想，借神仙漫游的艺术境界来表达忧患意识，同时他又善于卜筮，明阴阳算法风水等，著有《易洞林》、《郭氏易占》、《葬经》、《山海经图赞》、《穆天子传注疏》等。这些著作，有的还被收入道教经书总集之内；有的虽然已经遗失，但却受到了同时代人及后人的推崇，难怪道教的许多神仙传记都为郭璞立传。

种种迹象表明，《易》占在道教中很受重视的。过去有些学者在描述道教派别发展史时甚至干脆立了“占卜派”，尽管这种道派划分尚有待推敲，但对于我们评估《易》筮在道教中的作用来说显然是有参考价值的。当然，占卜与《易》筮并不能与《周易》象数学等同起来。不过，随着神仙卜筮故事的流传和道士以及奉道信士卜筮活动的展开，《周易》象数学也在道教中发生多层次渗透、得到道教中人的多方应用和发挥，这却是客观事实。

魏晋至晚唐时期，道教中人对《周易》象数学的应用和发展主要表现在如下几方面：

#### 第一 以应用《易》象为主。

在《周易》体系中，象与数是互相关联、密不可分的，但由于在不同场合，彼此又具有不同的功用，后人在构造自己的体系时就可以根据需要有所侧重。以应用《易》象为主，即是侧重《易》象，突出《易》象的地位，而使《易》数处于辅助的地位。

以应用《易》象为主道教典籍当首推《十洲记》。该书收入《正统道藏·洞玄部·纪传类》其书名各版本及史志著录不一或作《十洲三岛记》或作《海内十洲三岛记》或作《十洲仙记》。

《十洲记》曰题东方朔传；但从内容上看，该书的思想多与道教的灵宝派及上清派之主张相合，有些用语系出自魏晋南北朝时的道教经典如“天尊”作为神仙概念使用乃是东晋的事情。所以这部地理博物体著作的最后撰成定本不会早于东晋。可能在汉代先有一个草本，以后又经过历代道人的改写。到了东晋，该书就完全地道教化，成为道教的宝经秘籍之一。

在先秦及汉代关于海内的地域，一般以“九州”概称之。九州的划分据说始于夏禹，后来的许多先秦古籍沿用这种地理划分方式。

《吕氏春秋》卷十三《有始览》曰：“天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大经也。……天有九野，地有九州。……”《吕氏春秋》对九州的解释乃是从天地相应的思辨理论出发的，所指九州包括豫州、冀州、青州、徐州、扬州、荊州、雍州、幽州、兖州。《十洲记》之“十洲”构想与原有之九州在划分对象上是不同的。“洲”乃水中之“州”。古常以山水泛称陆地河海。“洲”属水，即是对河海区域中的水岛的一种命指。“十洲”包括祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、凤麟洲、聚窟洲、生洲以及方丈、蓬丘、昆丘三大海岛神山。从其名称上看，十洲与九州无一相涉；但从其构想的基础看，二者则又相通。划分陆地的九州方位本出于《易·说卦传》“万物出乎震”一段。按《说卦传》之方位，八卦分列八方会于“中”<sup>①</sup>，所以有“九宫”明堂之格局。《史记·封禅书》载，公玉带上黄帝时“明堂图”，有楼自从西南入，命曰“昆仑”。天子由此而入，以拜祠上帝，故九室起自西南。西南坤位为阴，象征西王母所治之昆仑。故《十洲记》之“昆仑”条云：“乃处玄风于西极，坐王母于坤乡，昆吾镇于流泽，扶桑植于碧津。”这里的“西极”并不是正西，而是西与南之交界极限，是“坤乡”的同义词。《十洲记》于

关于《说卦传》的“后天卦位”排列，详见本书上编第一章第二节。

“坤乡”一句之后还谈到：

离合火精，而光兽生于炎野；坎总众阴，是以仙都宅于海岛；  
艮位名山，蓬山镇于寅丑，巽体元女，养巨木于长洲，高风鼓于群  
龙之位，畅灵符于瑕丘。

这一段话中的“离”、“坎”、“艮”、“巽”都是《易》之卦，再加上乾坤、震、兑，便八卦俱全了。按中国传统的五行学，火象征南面及夏天的炎热气候；水象征北面及冬天的寒冷气候。火阳而水阴。故“离合火精”、“坎总众阴”即是以离、坎二卦确定南北坐标位置。这说明《十洲记》的基本构想也是以《易·说卦传》所记载的为后人尊为“文王卦位”的方位次序为原始模式，与陆地九州划分的方位观是一致的。再看十二地支的应用：《十洲记》将艮卦配于寅丑之位，如果以子置于正北，依顺时针运行，寅丑即布于东北方艮卦之宫。至于“元女”巽卦所在“长洲”，据《十洲记》“长洲”条所定，在南海辰巳之地。同样按顺时针运行，以正北为十二地支的起点，依同等间隔分布于一环行中，“辰巳”即居于东南巽宫。可知《十洲记》十二地支的应用与九州划分的地支、卦位配合也是不矛盾的，是同一模式在陆海区域划分中的应用。抓住了这一根本，就不难明白各洲之位置了。

《十洲记》所载各洲位置如下：

祖洲，近在东海之中，地方五百里，去西岸七万里；瀛洲，在东海中，地方四千里，大抵是对会稽，去西岸七十万里；玄洲，在北海中，戌亥之地，地方七千二百里，去南岸三十六万里；炎洲，在南海中，地方二千里，去北海九万里；长洲，在南海辰巳之地，地方五千里，去北岸二十五万里；元洲，在北海中，地方三千里，去南岸十万里；流洲，在西海中，地方三千里，去东岸十九万里；生洲，在东海丑寅之间，接蓬莱十七万里，地方二千五百里，去西岸二十三万里；凤麟洲，在西海中央，地方一千五百里；聚窟洲，在西海中申未之地，地方三千里，北接昆仑三十六万里，去东岸二十四万里；方丈洲，在东海中心，去西南东北岸正等方丈，方面各五千里；蓬丘（即蓬莱山）对东海之东北岸，周回五千里，昆仑在西海之戌地，北海之亥地，地方一万里，去南岸十

三万里。

《十洲记》的结构模式图符合《易·说卦传》的方位原理。它体现了阴阳的错综变化、离合升降。按古《易》家言 所谓乾坤生“六子”：震、坎、艮本阴体 而阳来交之 巽、离、兑本阳体 而阴来交之。故阴中有阳 阳中有阴。后天之卦 得一阴者为三女 得一阳者为三男。震居东方 为万物出生之地 巽居东南 为万物洁齐之地 坤居西南 为万物致养之地 兑居正西 为万物之所悦 乾居西北 为阴阳之相薄 坎居正北，为万物之所归；艮居东北 所以成终成始。《十洲记》正是以这种卦位配十二地支，而形成一个宇宙轮廓，居于环行中间的为陆地，绕于环行之外的为四海。十洲布于四海之中，这个模式正体现了陆海的统一性，由于八卦方位排列以及十二地支本来就是一种象征，《十洲记》根据‘后天八卦方位’及地支的次序来安排各洲位置 这就体现了《易》象的思想。

## 第二 以应用《易》数为主。

既然有可以侧重在‘象’的方面对《周易》进行应用 那么 反过来突出‘数’的地位 更多地借助《易》数来构造体系 表达思想 这同样是具备了存在根据的。

魏晋至晚唐时期以应用《易》数为主的道教典籍当首推《度人经》。该经全称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》 又称《元始无量度人上品妙经》，系晋代著名道教理论家葛洪从孙葛巢甫撰写的。约出于东晋末叶。原书仅一卷，后人大加注疏，即衍扩而成六十一卷。该经为《道藏》首部 书前有宋真宗亲作序言 北宋道士补道职时 都以此经为课考要典 足见其受重视。

宋真宗在《度人经》序言中一开始就将该经与《周易》挂上钩：“夫太《易》垂教 先于至神 混元著书 本于妙道。契阴阳之不测 操冲默之难名。盖以阐无为之为 著无象之象。范围幽赞 藏用而显仁 恍惚窈冥 化民而育物。”在宋真宗看来，“混元皇帝”老子著书与太《易》垂教 殊途同归 最终都契合阴阳不测之至神妙道 而《度人经》是以老子为宗的 由此上溯 自然就找到了《易》这个“活水源头”。

第四十三代天师张宇初也颇有同感。他在对《度人经》中的《元始灵书中篇》作疏时说：“观复曰：先真谓此《灵书》合于大《易》六十四卦。此经在天地之先，有卦象之前。西王母云：‘九日导乾，坤母东覆’。两卦可见。乾坤二卦始于此，继以《屯》、《蒙》、终于《既济》、《未济》为造化之纲维也。次列六十甲子于下，明无数终始循环也。次系月建节候十二卦者，以表一年阴阳代谢、寒暑推迁也，复别朔望盈虚，以明一月也。又标十二时辰，以推一日火候，水符进退也。……志心内观动静消息，盈虚自然，得意忘言，幽微之理，尽在是矣。则此篇之义，实与大《易》之妙不期然而然。”<sup>①</sup>张宇初把《度人经》说成出于天地之先，这当然只是一种理想性观念，在今人看来实在是不能落实的事。不过他指出《元始灵书中篇》与《周易》的微言妙象“不期然而然”一语却也值得注意。

事实上，不仅《度人经》中的《元始灵书中篇》合于《易》六十四卦，而且整部《度人经》字里行间都隐藏易学内容，尤其是《易》数的应用在该书中更有蛛丝马迹可寻。

《度人经》托以元始天尊宣讲，道君记录，以为日用修真共由之道。所以该经开篇即称：

道言：昔于始青天中碧落空歌大浮黎土受《元始度人无量上品》。元始天尊当说是经，周回十过，以召十方始当诣座。这是用以表明经书缘起的。其中两点与《易》有关。其一，作为宣讲经书的主神“元始天尊”，其名称乃是融缩《周易·乾》卦之《彖传》以及《系辞上传》的有关用语而成。《易·乾》卦《彖传》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”道教最高天神元始天尊之“元始”二字即从《彖传》而来，至于“天尊”一语则出自《系辞上传》：“天尊地卑，乾坤定矣。”在《周

张宇初：《元始无量度人上品妙经通义》卷四，《道藏》第2册，第322页。

《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册，第293页。

易》中 乾为天 高高在上 天下万物都依靠‘天’而产生 天有统领大自然的功用。这种‘崇天’意识到了汉代被董仲舒发展为‘崇天神学’，天成为有意志的人格化的天。《度人经》正是在这样的思想背景下提出‘元始天尊’这一最高神的。其二 经文中的所谓‘周回十过’看起来并无什么奥秘，但若稍加琢磨，自可看出其易学的蕴含。张宇初认为这与《易》数有关。他指出：“天命流行而不息 周流六虚 动静无端 往来不已。是乃周回十过。十过者，生数五，成数五。十乃天地成数也。修丹以十月而后成功。十方者，乃一、三、五、七、九阳也 二、四、六、八、十阴也。此为还丹之妙用 而玄关之中 真阴真阳之炁‘既济’则一身百脉辐凑川流。犹十方真圣不召而集矣。”<sup>①</sup> 张宇初从还丹的角度来理解‘十’这个数 自然是一种引申 不过他首先从《易》的‘天地数’方面发掘《度人经》关于‘周回十过’的内涵则有一定的合理性。因为《周易·系辞上传》早已把‘天数五 地数五’相合看作是可以“成变化而行鬼神”的数。元始天尊掌握了“十”数 在《度人经》作者心目中，这也就有了召唤十方众神明的法力。如此，元始天尊一出场便闪烁着《易》数的光圈。

在《度人经》的想像世界里 元始天尊宣讲道法 这是一件惊天动地的大事情。为了显示元始天尊的气派，作者作了一番气氛的渲染：

七日七夜 诸天日月星宿 璇玑玉衡 一时停轮 神风静默，  
山海藏云 天无浮翳 四气朗清 一国土地山川林木 緬平一等 无  
复高下 上皆作碧玉 无有异色。

作者的本意或许是为表现元始天尊的威摄力而进行“烘托”，但由于他是生活在易学文化土壤很深厚的社会 中，故一下笔便又引出了《易》数来 这里仍有两点值得稍作分析。其一 关于‘七日七夜’这个时间概念的提出是以《易》之《复》卦辞‘七日来复’为准绳的<sup>③</sup>。凡数

《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册 第293～294页。

《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册 第294页。

关于“七日来复”请参看本书上编第二章。

遇七而回复 这是一个重要的《易》数问题。贯彻到十二地支的应用问题上来 阳生于子 而阴起于午。由午到子 其数七 所以阴阳相反而回复，体现了乾坤消息的规律。就一天来说，从午时到半夜回复子时；就一个月来说 自午日起 每达七日就回复到子日 就一年来说 从五月一阴生到十一月 又回复子月。这是天道运行的定数。《易》以六爻为一重卦 正暗合过七而变的天道定数。从这个意义上看，《度人经》“七日七夜”既是一个时间关节点 又是一个体现了《易》之“反覆”数理的符号标志。其二，文中所谓“诸天”系与八卦方位有关的空间概念。《度人经》时常出现“诸天”化成具体的数字来讲就是“三十二天”。《度人经》云：“三十二天 三十二帝 诸天隐讳 诸天隐名。天中空洞 自然灵章 诸天隐韵 天中之音 天中之尊 天中之神 天中大魔 天中之灵 九和十合 变化上清 无量之奥 深不可详 敷落神真，普度众人。”从行文的前后关系看，“诸天”即是三十二天的代词。三十二天是怎样来的呢？很显然是由四方会于八卦之数而得。《度人经》内有所谓《元始灵书中篇》凡二百五十六字 以东西南北四方为序 每方统八天 每‘天’配八句 每句八字。后世注者有的干脆把六十四卦分纳于三十二句之中，如“观复子”萧应叟即是如此。他以《东方八天》中的首句 亶娄阿荅 四字配《豫》卦，“无和观音”四字配《随》卦，依《周易》六十四卦的顺序递进 至“元梵恢漠”四字配《大有》卦，“幽寂度人”四字配《谦》卦镇尾。这种配合并非注者的凭空设想。如果仔细推敲一下《度人经》四方三十二天的字数就不难看出作者对此是有意安排的。在三十二天中，八八六十四卦组成一个数链 环环相扣 循环往复。由此，我们再回到有关气氛渲染那段引文的开头，也就能够领会“诸天”背后所潜藏的《易》数了。

经过一番气氛渲染之后，《度人经》的作者开始让元始天尊出场说经了：

众直侍座。元始天尊玄座空浮五色狮子之上。说经一遍，诸天大圣同时称善。是时一国男女聋病耳皆开聪。说经二遍，盲者目明。说经三遍，暗者能言。说经四遍，跛痾积逮皆能起行。说



经五遍 久病痼疾一时复行。说经六遍 发白反黑 齿落更生。说经七遍 老者返壮 少者皆强。说经八遍 妇人怀妊 鸟兽含胎 已生未生皆得生成。说经九遍 地藏发泄 金玉露形。说经十遍 枯骨更生 皆起成人。

在这段说经功效的描述中再次出现了“十”的数字，这自然也是对《易》“天地数”的一种应用。不过一到十的普通自然数为什么被认为能够引起‘神奇’的功效 原来 在《周易》象数学中，“天地之数”与五行又是可以互相转换的，“五行”既是事物关系的一种符号 又是人体脏象的标志。所以，数的轮转引起五行的更替，五行的更替推动了五气的运行，于是人体不通之关节重新开通，疾病也就消除。按照传统的五行与《易》数的对应规则 天一生水于北方 在卦象上 北方为坎卦 而人体脏象学中的‘耳’属坎 所以 说经一遍 其音象信息便被以为可输入北方 与耳相感通 聋病之人能够获得‘开聪’的功能。引而申之，人体血脉好像大地中的河流，元始天尊说经，好像激励了众船手戏水飞舟，一气周流 众神俱畅 所以说‘诸天大圣同时称善’。在《易》数中 天数与地数是成双成对的。有天一就有地二。地二生火于南方 南方为离卦 且属离 因此，《度人经》作者在叙及‘说经二遍’时 自然就想到了此时之信息对‘目’的作用 而有‘盲者目明’的构想。由二而三 天三生木于东方 东方为震卦 本象为雷，一雷轰鸣 则哑巴说话 所以说‘暗者能言’。由三而四 地四生金于西方 西方兑卦 兑金孕育于坤土。土生金，金生水，水生木。从五行之气在十二地支的运行上看 金绝于寅而胎于卯 故金中含木象。足属木 故云‘跛疴’起行。由四而五。天五生土于中央。土于天干合于戊己，“戊土孕炁于离火 得天地之正 流戊就己 则二土成圭。是以坎戊月精 离己日光，日月皆合璧矣。”<sup>②</sup> 一个人如果懂得修身养性 在道教中人看来 不仅

萧应叟：《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册，第339～341页。萧本“狮”作“师”据张宇初传本改。

《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册，第295页。

可以长生久视 而且还能够与乾坤同体 所以久病痼疾 通通消除 就不在话下了。这就是《度人经》关于元始天尊‘说经五遍’的功效构想。由五而六 地六成之<sup>①</sup>于北方之坎水 人体肾属之 其华在发 坎气鼓动 所以说‘发白反黑’。又因在中医学中肾主骨 齿为骨之余 肾健则骨壮 所以《易》数运转说经六遍被认为有‘齿落更生’之效。由六而七 天七成于南方之离火。离为女 为阴 阴中含真阳 有真汞七返之功。因为在八卦的阴阳关系上 离为少阴 乾为老阳 老阳在西北 少阴在正南。道教修炼 逆而用之 由西而南逆时针转动 火金相锻 所以说‘老者返壮 少者皆强’。由七而八 地八成于东方之震位 与东北之艮相合而水出（东方为木，艮为山 山上有木则生水）这正像汞感铅气而结砂“，先天真一之炁凝合于规中 发生万汇长养圣胎 非后天阴滓之炁所能育。”<sup>②</sup> 因为地八之数有此‘妙用’所以《度人经》才把妇女怀妊等等与生育有关的功效归属之。由八而九，天九成之于西方之兑位。兑为金 生于坤土 所以说‘地藏发泄（生）金玉露形（成）’。由九而十 地十成于中央之土位 此为万物生成之本。土分阴阳 天五为阳土 地五为阴土 两土相重而为‘圭’ 所以还丹又称作‘刀圭’。在道教中人看来 能够‘颠倒五行’ 炼成金丹 则超凡入圣 有起死回生之术 正如太上老君复徐甲之形一样 所以《度人经》以为元始天尊说经十遍可让‘枯骨更生 皆起成人’。这些功效不过是《度人经》的理想推测，是建立在道教神秘主义基础上的，但其描述却也蕴含著作者在《易》数方面的深厚功力。如果我们剔除其迷信的糟粕，那就会发现《度人经》的‘数’与方位、五行的配合对于语词导引一类养生学的发展来说还是有一定借鉴意义的。

第三 象数相兼 互为表里 融汇贯通 发挥衍扩。

魏晋至晚唐时道教中人不仅根据特殊需要，有所侧重地应用了易学的‘象’与‘数’而且把象数当作一个开放系统 潜心研讨 为当

古人以一至五为生数、六至十为成数。

《元始无量度人上品妙经通义》卷一，《道藏》第2册 第295页。

时的社会预测服务，从而产生了许多包含丰富社会生活内容的卜筮专门著作。在这方面 流行最广、影响最大的是《火珠林》。

《火珠林》旧题麻衣道者撰 其生平事迹 正史无载 考《历世真仙体道通鉴续编》卷四有云：“赵麻衣 不知何许人也 唐僖宗 874～888 年在位 时 黄巢盗起 麻衣避于终南山 见道人数十居山间。麻衣无所得食 愿为庸役。由是有所遇而得道。”据说赵麻衣后来游青城山，入成都玉局，经常穿着麻缕百结破衣裳，所以人们管他叫麻衣道者。

《火珠林》是否为麻衣道者所作 学术界尚有不同意见 但无论如何 它是宋代以前道教中人的著作则无异议。该书的名称“火珠”二字系本于道教的金丹学。火之色赤，故火珠即“金丹”的别称。作者把《易》筮之道同金丹修炼之理汇通起来 以金丹修炼比喻运用《易》象数学进行预测的过程，认为预测要提高准确性就必须像炼丹一样，锤炼心性。《火珠林·易中明义》之注云：“易者 在天为日月 在地为阴阳 在人为心目。炼其心而心自灵 修其目而目自见 先逢人事 后敷卦爻 人事变通 卦爻自晓 吉凶应验 历历不爽矣。”① 在《火珠林》看来 天、地、人皆具“易”象 只是表现形式不同而已。所以 炼心修目，心灵目敏，即可使人与天地相感通，从卦爻中看出吉凶。如此注重心目的修炼，其理正与内丹修炼原则相合。

作为一部卜筮之书，《火珠林》的主要渊源是汉代京房的《易》象数学。它根据《京氏易传》的体例 把《周易》六十四卦分为乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑八宫 每宫统八卦 运用阴阳五行理论以及纳甲之数法 确定每卦的五行属性 作为现象分析的基本依据。当然 正如魏晋以来许多出自京氏易学体系的卜筮书籍一样，《火珠林》并不是简单地因袭京氏《易》而是在京氏《易》的基础上加以变通 故而有自己的特色。

《易》筮的首要步骤是“成卦”而卦画是由筮具决定。传统筮法以

蓍草为工具；《火珠林》则以铜钱为工具。胡一桂《筮法卦变说》云‘平庵项氏曰以京房《易》考之世所传《火珠林》者即其法也以三钱掷之两背一面为拆即两少一多少阴爻也两面一背为单即两多一少少阳爻也俱面为交交者拆之聚即三多老阴爻也俱背为重重者单之积即三少老阳爻也。盖以钱代蓍，一钱当一揲此后人务径截以趋卜筮之便而本意尚可考。’<sup>①</sup>由此可见，《火珠林》乃是以钱代蓍。今日术士以三枚硬币放在竹筒内或龟壳内摇，然后倒出，视其组合情况画卦这种法式即是《火珠林》筮法的遗存。其中所谓“拆、单、交、重”系铜钱组合的四种形态对应于《周易》筮法中的“八、七、六、九”四营之数。又根据“七、八”少阳、少阴不动，“六、九”老阴老阳变动的原则而得出“之卦”。

当卦象获得之后，就可以进一步确定卦的名称，找出它在八宫系统中的归属推演卦象的世应、纳甲、五行、六亲、六兽的关系。

“世应”是自体与他体的一种卦爻象征。一般地说，世代表自体，应代表他体，两者存在着对应或对立关系。由于六画卦是三画卦重叠而成的世应便只能在上下两个三画卦中发生。凡“世”在下卦，“应”则必在上卦反之凡世在上卦则应必在下卦。具体说来即世在初爻应在四爻世在二爻应在五爻世在三爻应在上爻。世在上爻，则应在三爻；世在五爻，则应在二爻；世在四爻，则应在初爻。

世爻的确定是判断世应关系的前提，其依据乃是卦在八宫系统中的位置。在八宫卦中每宫各有一个纯卦（上下卦画相同）合八宫共八纯卦。八纯卦之世爻即上爻。上为终，终则复始，故而一世卦之世爻为初爻，二世卦之世爻为二爻，余者类推。

确定世应，这是推断被预测对象与其他因素相互作用的基础。当世应确定之后，还需算出卦爻干支，以明天地生育之理。故而《火珠林》采用孟喜、京房所创“纳甲”之法并按一定规则将干支转换成

胡一桂：《周易启蒙翼传外篇》，《四库全书》第22册第353页。

其法可参看本书中编第一章关于京房《易》占和《参同契》分析部分。

五行，以显示其生克关系。由于被预测对象是生活在社会当中，卜筮者必须回答人们所普遍关心的问题。这就牵涉到父母、子孙、兄弟、妻财、官鬼等事。古人将这五种关系与卦身合称为“六亲”。根据所得卦爻确定六亲，这也是《火珠林》预测过程中重要的一环。它说：

卦定根源 六亲为主。爻究旁通 五行而取。

除了卦身之外，父母、子孙、兄弟、妻财、官鬼都可依据五行的生克原理来确立。五行的顺序在不同的术数体系中有不同的规定。《火珠林》的五行顺序是：金水木火土。邻位相生，隔位相克。所以金生水，水生木，木生火，火生土，土生金，金克木，木克土，土克水，水克火，火克金；

六亲的确立是以被预测对象为原点的。假定被预测对象为“我”（站在被预测对象的立场来考虑问题）则生我者为父母，比和者为兄弟。我生者为子孙，我克者为妻财，克我者为官鬼。例如，占得《同人》卦，查八宫卦图表，知该卦为“离宫”之归魂卦，离宫属火，则我为火。接下即按地支与五行的转换关系以及纳甲法排出六亲。

地支与五行的转换关系是：寅卯木，巳午火，辰未戌丑土，申酉金，子亥水。

纳甲法中卦爻与地支配合原则是：

乾在内卦子寅辰，乾在外卦午申戌。坎在内卦寅辰午，坎在外卦申戌子。艮在内卦辰午申，艮在外卦戌子寅。震在内卦子寅辰，震在外卦午申戌。巽在内卦丑亥酉，巽在外卦未巳卯。离在内卦卯丑亥，离在外卦酉未巳。兑在内卦巳卯丑，兑在外卦亥酉未，坤在内卦未巳卯，坤在外卦丑亥酉。

这里的内卦，指重卦（六画卦）中的下卦，外卦指重卦中的上卦，每个重卦都由两个经卦（三画卦）相叠而成。根据上面的《歌诀》得知由乾、离相叠而成的《同人》卦的六亲为：

上爻	戌	土	子孙
五爻	申	金	妻财
四爻	午	火	兄弟
三爻	亥	水	官鬼
二爻	丑	水	官鬼
初爻	卯	木	父母

其他各卦均可根据上述五行，地支配合原则以及“纳甲”推出六亲来。

必须稍加注意的是，六亲当中的“卦身”与其他五项有不同的推演方法。《火珠林·六亲根源》注云：“或问六亲为主，父母、兄弟、妻财、子孙、官鬼，只有五件，而曰六亲何也？答曰：卦身当一亲。问曰：如何为卦身？曰：阳世则从子月起，阴世还当午月生。此即卦身也。”<sup>①</sup>其中所谓“阳世”、“阴世”是指八宫卦的世爻。世爻有阴阳之别，凡所持之世爻为阴，则称阴世，凡所持之世爻为阳，则称阳世。例如占得《夬》(䷪)卦知其属坤宫五世卦，则其世爻在五，五爻为阳，数起于子，由下而上，至五爻得辰，再查“纳甲”歌诀，《夬》卦内乾外兑，六爻所纳地支为子寅辰亥酉未，由此获得对应的“卦身”爻是第三爻《如图所示》根据这种法式得出的卦身称“月卦身”。

这种“卦身”并非每卦均具备，另一种卦身称作“世身”，则每卦均具备。世身的确立也有一首歌诀：

子午持世身居初，丑未持世身居二。

寅申持世身居三，卯酉持世身居四。

辰戌持世身居五，巳亥持世身居六。

如占得《归妹》(䷵)卦知其属兑宫“归魂”卦，持世同三世卦，世爻在三，地支为丑，所以世身在二爻。

世身与月卦身的确对于判断自体的关系，分析自我与客观环境的相互作用有一定的参考意义。

除了确定六亲之外，《火珠林》还将占得卦爻配上青龙、白虎、朱雀、玄武、勾陈、螣蛇这六种神兽。如该书《占医药》部分即提及“青龙临用爻或福德爻，其病虽重终可疗。青龙空亡卦无吉解，病凶”又谓“白虎临父母当损，若值财上妻遭伤。”对于“六神兽”的引入，后人曾将其规则概括成一首歌诀：

甲乙起青龙，丙丁起朱雀；

戊日起勾陈，己日起螣蛇；

庚辛起白虎，壬癸起玄武。

六神兽与卦爻的配合是根据占卜时辰的天干来确定。同时，六神兽本身还有个排列顺序，这就是：一青龙、二朱雀、三勾陈、四螣蛇、五白虎、六玄武。如果从方位上加以考察，那就会发现六神兽是按东南西北的顺序排列的。落实到卦爻上，这种顺序便转换成由下而上的排列。假定庚日占筮，则初爻为白虎，二爻为玄武，三爻为青龙，四爻为朱雀，五爻为勾陈，上爻为螣蛇。余者类推。六神兽的引入，这是从更多的层次上来考虑被预测对象与客观环境的关系。

从上面的分析可知，《火珠林》对于情况的推断是建立在象与数的多层次转换的前提下的。作者在获得卦爻之后即根据一定原则转换成干支，这是由象向数的转换；接着又通过干支的生克关系定出六亲，按照占筮日期配上六神兽，这又是由“数”向“象”方面的转换。《火珠林》的这种象数转换是非常繁琐和神秘的，其中自然存在着封建性糟粕。但从象数学说史方面来考察，则应该说《火珠林》比先前的同类著述有相当程度的发展。它的多层次象数转换，是作者对天人关系复杂性的一种理解和阐释。它不是应用具有十分确定意义的概念来构成判断，进行推理；而是运用具有中国特色的传统辩证思维方式来进行演算。它的概念具有某种模糊性，与西方近代科学的概念体系形成鲜明对照。但正是这种模糊性却使得宇宙间千变万化的复杂情况获得一种有启迪意义的阐述。





## 下 编

# 易学与道教思想关系之衍扩



## 第六章 易学体系的大变迁

### 一、周易‘图书学’的勃兴

易学体系到了北宋再度发生重要变迁，其最鲜明的标志之一 就是‘图书学’的勃兴。所谓“图书学”就是以各种图式来解释《周易》原理。因为这种释《易》方式以“河图、洛书”(下面还会具体分析)为肇端，所以取其“图”与“书”二字概称之。

《周易》图书学在北宋即有很大的影响。根据《宋史·艺文志》的著录，北宋解《易》的著作有六十余家，其中有相当数量是属于图书学派。对于图书学的昌盛情况，早在南宋时期便有人作了描述。朱震说：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极

经世》书 牧陈天地五十有五之数 敦颐作《通书》程颐著《易传》 截造《太和》、《参两》篇。<sup>①</sup>这里提到的都是北宋著名的易学专家，他们有的是图书学的创始人、倡导者，有的是图书学的重要传播者，有的虽然不属于图书学派，但其撰述却直接或间接地受到图书学派的影响。由于图书学在释《易》和构造思想模式方面有独特的功能 自北宋以来，该种学说得到了为数甚多的学者的欣赏。尽管一些以儒家正宗自居的经学家对图书学的勃兴愤愤不平，大加围剿，但是图书学却以其顽强的生命力流传于世，直到清代，推崇图书学者尚大有人在。清儒江永 广泛搜罗图书学资料 撰成《河洛精蕴》 他在自序中说：“天不爱道 地不爱宝 河出马图 洛出龟书 天地之大文章也。天以光气照烁于三辰 地以精华流衍为五行。其为文章也大矣。复假灵于神物，出天苞 吐地符 示之图焉 倍五为十而显其常 又示之书焉 藏十于九而通其变。常者具无穷之变 变者皆自然之常。”<sup>②</sup> 江永把河图、洛书当作天地大文章，以为其中包含自然常道与无穷变理，这就充分显示了他对图书学的推崇。清代光绪年间另一位儒者杨翼亮，也搜奇探秘 撰《译古含奇》以广图书学 他自称“以羲皇八卦合河图之数 配人身之四体，且以八卦易竖图式分属五脏，宛然有人形之象焉……又发明洛书元运 阐注奇门秘诀 并及筮蓍勾股 音律之源、字母序卦 说卦之义，无一非上古之秘窍”<sup>③</sup>。杨翼亮从人体脏象以及其他古代自然科学方面发掘《易》道精微 力图解开奇奥的本来面目 他画了大量的图像，但最根本的图像却是河图、洛书。像杨翼亮这样的学者在清代比比皆是。可见，从北宋掀起的图书学热潮长期以来一直受到学人的瞩目。

图书学在北宋的勃兴有其悠久的历史渊源。读过《尚书》的人大概不会忘记该书的《顾命》里已经叙及“河洛”事。其略云：“赤刀、大

《宋史》中华书局点校本 第 37 册 第 12908 页。

② 江永：《河洛精蕴·序》，上海千顷堂书局印行。

杨翼亮：《译古含奇·自序》。

训、宏璧、琬琰在西序，大玉、夷玉、天球、河图在东序。”汉人郑玄注云：“图出于河，帝王者之所受。一有洛书二字。”由此看来，汉代流传的《尚书》似有两种版本，一种只叙及河图，另一种则并言河图、洛书。此外，儒家学派创始人孔夫子也谈到河图。《论语·子罕》谓：“子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”孔夫子将凤鸟与河图相提并论，这显然是以河图为祥瑞之物。既然孔夫子慨叹“河不出图”，则于东周之际，河图的本来面目已鲜为人所知。不过，在《易传》的《系辞》篇里又有“河出图，洛出书，圣人则之”的说法。《系辞》不仅将河图、洛书并称，而且将河图、洛书看作是圣人画卦之所本。对此，前人褒贬不一。清代胡渭以为《易》于古“无所用图”，河图之象“自古无传，从何拟议？洛书之文，见于《洪范》，奚关卦爻？五行九宫初不为《易》而设，《参同契》先天太极特借《易》以明丹道，而后人或指为河图，或指为洛书，妄矣！”<sup>①</sup>胡渭不仅否认了《易》卦出自河图、洛书的说法，而且批评了那些从《参同契》中寻找河图洛书像的做法。作为一位儒家学派的著名人物，胡渭的批评表现了其思考的精神，但他的这种“明辩”似乎也不能令人信服。固然，《易》卦是否以河图、洛书为源，此事尚值得考虑，但完全否认古有河图、洛书存在则过于武断。倘若不是仅仅局限在被儒家奉为典籍的那些文献中进行考察，而是拓宽范围，那就可以找到古老的河洛踪迹。让我们先读一读《黄帝内经·素问·金匱真言论》中的几段论述吧：

东方青色，入通于肝，开窍于目……其应四时，上为岁星，是以春气在头也，其音角，其数八，是以知病之在筋也，其臭臊。南方赤色，入通于心，开窍于耳……其应四时，上为荧惑星，是以知病之在脉也，其音徵，其数七，其臭焦。中央黄色，入通于脾，开窍于口……其应四时，上为镇星，是以知病之在肉也，其音宫，其数五，其臭香。西方白色，入通于肺，开窍于鼻……其应四时，上为太白星，是以知病之在皮毛也，其音商，其数九，其臭腥。北方黑

色入通于肾 开窍二阴……其应四时 上为辰星 是以知病之在骨也 其音羽 其数六 其臭腐。

这几段话按照东南中西北的顺序来讨论人体五脏与五方、五行、五音、天上星辰的对应关系 其中最值得注意的是八、七、五、九、六这五个数字。清代名医高士宗曾对这些数字作了诠释 以为“八”为木之成数“七”为火之成数“五”为土之生数“九”为金之成数“六”为水之成数。这个解释是颇得要领的。如果我们将八、七、五、九、六的数字按五方顺序排列起来并依奇偶数的不同，分别标之黑色或白色，就可以形成这样一个图像（见图 3）。

将这个“五方数图”同目前所看见的普遍流行的河图相比较，即可看出“五方数图”恰好是今日通行河图的一半。实际上，如果按照生数与成数的对应规律将一、二、三、四与十这几个数搭配进去，那就构成了一个完整的河图。由此可见，《黄帝内经·素问·金匱真言论》当是根据河图数理来展开五方学说的论述的，我们知道，《金匱真言论》属于《素问》的

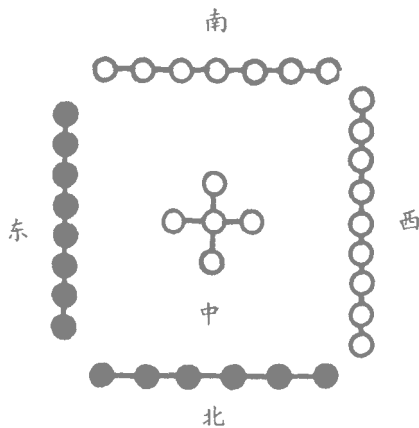


图 3 五方数图

早期作品。《四库全书简明目录》卷十《黄帝素问》条以为该书必周秦间人传述旧闻，著之竹帛。据此，则河图在先秦当已存在。至于洛书也是由来已久的。1978年，我国考古工作者曾在安徽省双古堆汝阴侯墓中发现了一个“太乙九宫占盘”这是汉文帝十五年的文物，它的“天盘”数字与洛书数字相同，只是配上了一些社会政治伦理概念，如以九数象征黎民百姓，一象征君王，三和七象征将相，中间以北斗第

一星表示五，以为官吏等等。一种思想观念能够以一定的符号表现在某种物体上，说明这种观念已经具有相当深厚的社会基础，得到人们的广泛承认，因此，它才能化成定式。依照这样的思路，我们认为洛书在汉代以前也是存在的。当然，这并非纯粹的逻辑推理而是有文献根据的。《黄帝内经·灵枢》中有《九宫八风》篇，该篇按后天八卦方位原则将九宫八卦与二十四节气相配合，根据过宫风向预测疾病趋势，即以风雨从其节令所居之宫来者为万物之生风；从其对冲来者为虚邪贼风。《灵枢·九针论》还进一步把九宫八风同人体结构对应起来，以左足应艮宫东北方（立春）左胁应震宫正东方（春分）左手应巽宫东南方（立夏）膺喉首头应离宫正南方（夏至）右手应坤宫西南方（立秋）右胁应兑宫正西方（秋分）右足应乾宫西北方（立冬）腰尻下窍应坎宫正北方（冬至）六腑膈下应中州（中央），这种配合的背后亦隐藏着洛书的数字。它同《大戴礼》所载的“明堂”宫室古制是如出一辙的。蔡邕明《明堂月令章句》曾言及“夏后氏世室，殷人重屋，周人明堂”<sup>①</sup>。此话系出自《周礼·冬官》。由此可见，“明堂”古制乃是周人的遗制，其设立是以九宫思想为基础的。而九宫式乃是洛书的转换，故而洛书与河图一样，系先秦传统的数理模式。由于河图、洛书在古代是属于宝图之类，其传授人选有严格规定。或许是因战争或朝代更迁之故，到了秦汉之交，河图、洛书更加神秘化了。就连熟谙道家秘学的司马迁以及著名的目录学家刘歆都不知河图、洛书为何物，而经学家们在对《易·系辞传》“河出图，洛出书”一语进行注释时也都是猜测。不过，有关河图、洛书的传说则此起彼伏，尤其是西汉末东汉初流行起来的谶纬神学更假借河洛传说以神其事，有的干脆以河图、洛书为名著书立说。郑玄在对《春秋纬》的注中谈及：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书成。河图有九篇，洛书有六篇。”<sup>②</sup>郑玄此话并非纯属捏造，考汉代流行的谶纬书中，有关河图、洛书的著

<sup>①</sup>《礼记正义》孔颖达疏引，《十三经注疏》本  
<sup>②</sup>《周易集解》卷十四，《四库全书》本。

作可谓五花八门 诸如《河图括地象》、《河图挺佐辅》、《洛书灵准听》、《洛书甄耀度》等等。这些谶纬神学的著作有一些在后来的道教中尚继续流传。北宋图书学的勃兴与此是不无关系的。

当然，图书学在北宋能够成为一种热潮，其更重要的原因还在于道士修炼实践的推动。道教中人为了达到长生不老甚至成为神仙的目的，积极地探讨宇宙的运行规律，人与天体的对应关系，形成了所谓金丹说 自魏伯阳的《参同契》肇端以来 历代都有许多道人进行解说发挥，尤其是外丹烧炼出现了种种挫折之后，道士们更把注意力转换到内丹修炼的活动上来，晚唐时期的吕洞宾就是一个对内丹修炼用功颇勤的人。根据《旧唐书》卷一百三十七以及《吕祖传》等资料的记载 吕洞宾原名吕岩 于唐末屡举进士不第 遂萌出世学道之心 游长安、遇钟离羽士 从之至终南山 得其秘传 后又于唐僖宗广明元年（880）巧遇崔沆（希范）面受《入药镜》一书 于是深悟性命修行之理。为此，他写下了一首七言诗：

因看崔公《入药镜》 令人心地转分明。阳龙原向离宫出 阴虎还于坎位生。二物会时为道本，五方行尽得丹名。修真道士如知此 定跨赤龙归玉清。

吕洞宾诗中提到的《入药镜》 现存于《道藏》中。混然子曾对《入药镜》进行注解 于序言中说：“观其崔公《入药镜》八十二句 言简而意尽，贯穿诸丹经之骨髓。”<sup>②</sup> 这道出了《入药镜》的要旨。的确，《入药镜》是一部高度概括内丹学的著作，在其字里行间已经隐含着河洛先天秘学的意蕴。该书有云：

水怕干 火怕寒 差毫发 不成丹。铅龙升 汞虎降 驱二物，勿纵放。产在坤 种在乾 但至诚 法自然。盗天地 夺造化 揽五行 会八卦 水真水 火真火 水大交 永不老。

《吕祖志》卷五，《道藏》本。

混然子《崔公入药镜注解·序》，《道藏》第2册 第881页。

《入药镜》，《道藏》第2册 第882~883页。



这是阐述内丹功原则以及有关注意事项的。其中所谓“二物”就是指内丹修炼中的“药物”——坎离。该书认为药物产于坤宫，运行至乾宫而为丹种，只要能够“颠倒五行”（五行逆行）交会八卦，则水火既济，永不衰老。这里隐隐约约包含着由后天而返先天的思想。不仅如此，该书还直接谈及“先天气，后天气，得之者，常似醉”。其先天、后天气的提法可以说正是宋《易》河洛先后天学的先导。因为河图、洛书本有先天、后天之称，前人或以为河图为先天，洛书为后天。对照一下《入药镜》再回过头看看吕洞宾的诗，不难看出吕洞宾的内丹说是直接源于《入药镜》，而《入药镜》又是源于《周易参同契》的。按照前人的考证，《周易参同契》本文就有图像，五代彭晓所传《周易参同契分章通真义》即以图配文，又考《周易参同契》本文可知文中已暗示了河洛数。其上篇有云：“发号顺时令，勿失爻动时。上察河图文，下序地形流，中稽于人情，参同考三才。”《参同契》不仅出现了“河图”名称，而且还有许多关于河洛的藏头露尾的描述，像《中篇》所谓“九还七反，八归六居”，许多道教学者即以为这就是河图中的成数。还有《上篇》所谓“三五与一，天地至精”，许多学者亦指出这是洛书中纵横斜正各相加总和十五、三五为十五的数。《参同契》这种思想通过《入药镜》影响了吕洞宾，为宋代《易》图书学的勃兴奏了序曲。

大约与吕洞宾同时代的麻衣道者对于丹道也造诣颇深。关于麻衣道者的生平，前章已略有叙及，这里不再重复。相传也曾作有《正易心法》，该书今尚存。其开篇释云：“正易者，正谓卦画，若经书正文也。据周孔辞传亦是注脚。每章四句者，心法也。训于其下，消息也。”据此，则“心法”乃是以心悟卦象，其目的也是为了内丹修炼。该书第二章说：

六画之设，非是曲意，阴阳运动、血气流行。

该书中的“消息”对这四句话解释说：“阴阳运动，若一阳为复，至六阳为乾，一阴为姤，至六阴为坤是也。血气流行，若一六为肾，二为肺，三

为脾 四为肝 五为心 始生屯 屯而为蒙 并蒙为需之类是也。卦画凡以顺此理而已。”这里首先说明了卦爻本身所体现出来的阴阳运动。古以为 气之数起于一 偶于二 成于三 故经卦三画 重之为六 三少阳 六太阳 象春夏两季 此为乾之数 是为进数 到夏至 一阴生 坤主事 其数退 亦有六 三为少阴 六为太阴 三为秋 六为冬。春夏秋冬 天地相感 阴阳运动。《正易心法》把这种卦象学说同五脏血气运行的理论汇通起来，以为调心养气之用，其丹道思想跃然纸上。

由于内丹修炼法式本来就是以《周易》象数学为理论基础的，为了探讨内丹奥秘，许多道人便采取了图像的办法，在易学象数的基础上绘出种种方圆图，以表示天人关系，为修炼提供形象感知的导向。这种情况在《正易心法》中也显露出迹象来。该书第五章说：

六十四卦 无穷妙义 尽在画中 合为自然。

这就是说，《易》学大义都隐藏在卦画之中 只要细细琢磨 于辞外见意 就能悟出《易》道。显而易见 这正是对“象”的推崇。不仅如此，《正易心法》还以奥晦语言暗示着图像的妙用：

经卦重卦 或离或合 纵横施設 理无不在。

本章所谓“纵横”按陈抟下面还专门论述的解释 即是就“诸图”而发的。他说：“若为诸图 或有二气 老少之渐 或有三代 祖孙之别 或有对待之理，或有真假之义；或有胎甲之象，或有错综之占。唯其施設。皆具妙理，无所往而不可，此所谓包括万象，而《易》道所以大也。”<sup>②</sup> 尽管这种解释已作了种种引申，但却也说明了麻衣道者对图像的高度重视。

据许多道教文献以及文人杂记的描述，麻衣道者与吕洞宾都与宋代《易》图书之学的奠基人陈抟有过交往。据说吕洞宾曾由钟离权那里得到“太极图”。后来吕洞宾与陈抟同隐华山 又把太极图传授给陈抟；陈抟将太极图刻于华山石壁；另外，陈抟又从麻衣道者手中获

《正易心法》第八章。

《正易心法》第八章“消息”。

得“先天图”。由此可知，早在陈抟之前，图书学已略见端倪。不过，应该说宋《易》图书学的勃兴是从陈抟开始的。因为在陈抟以前尽管有少量的《易》图传授，但仅限于道人隐者的范围，而陈抟则将所得之《易》图加以衍扩并向许多隐居的儒者传授。

《宋史·陈抟传》说：“抟好读《易》，手不释卷。”邵伯温在《易学辨惑》卷一中说：“希夷陈抟《易学》，不烦文字解说，止有一图，以寓其阴阳消长之数与卦之生变。”<sup>①</sup>。陈抟对《易》象数学的雅好乃至成为宋《易》图书学的奠基人，这是由其养性修命生涯所决定的。

陈抟（871—989），字图南，自号扶摇子，亳州真源（今安徽省亳州市境内，人或谓西蜀崇龛县，今四川省安岳县境）人。他从少年起便勤奋好学；及长，读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘。<sup>②</sup>。足见其天赋之高。可是，他却一直没有跻身仕途。唐长兴（930—933）中，举进士落第后，陈抟遂不求禄仕，而以山水为乐，离家修道。先在武当山九室岩隐居，据说服气辟谷二十余年，每日只饮酒数杯而已。后来又隐居华山修炼，积极地探讨丹法。据《宋史》所载，他撰有《指玄篇》八十一章，言导引及还丹之事。此外，他还撰有《玄品录》，《入室还丹诗》等。在功法上，他造诣最深的当推睡功。据说，他深通“龙睡”之法，“止少华石室，每寝处，多百余日不起。”<sup>③</sup>他写过一首有名的《睡歌》：

臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被。片石枕头，蓑衣覆地。南北任眠，东西随睡。轰雷掣电泰山摧，万丈海水空里坠。骊龙叫喊鬼神惊，臣当凭时正鼾睡。……

无论是雷鸣电闪，还是大浪滔天，他都能够睡得安稳深沉，这对于一般人来说是难于办到的。作为一位修身隐士，陈抟用诗歌艺术手段表达自己爱睡的情怀，但他的睡决非常人之昏睡，而是一种炼功的手

《四库全书》第9册，第406页。

（《宋史》第38册，第13420页。

③ 《宋史》第38册，第13420页。

《太华希夷志》卷上，《道藏》第5册，第738页。

段。据载，当宋太宗得知陈抟神迹之后曾派遣使者到华山请陈抟进宫。陈抟除了请求宋太宗允许在华山三峰中睡上“千年”之外，还道出了自己“睡”的妙用：

调和四气凭烧药，修炼千方只要安。

通过睡来调和四气，修炼内药，这说明他的百日“龙睡”实际上仍是内丹修炼的一种特殊表现方式。这种修炼的生活必须促使他在清醒状态下积极地探讨内丹要理，思考天人关系。他在《易》图书学方面的建树，其主要的推动力可以说就是修炼实践活动。

陈抟在图书学方面的建树，概括起来，主要有二端：

其一，龙图。这是对古河图的一种推演图式。之所以名为“龙图”或许与陈抟的“龙睡”有直接关联。据《宋史·艺文志》的著录，陈抟作有《龙图易》一卷，今不传。查吕伯恭所编《宋文鉴》内收有《龙图序》一文，题陈抟撰。张理《易象图说内篇》卷上亦录有此文。从这篇序中可以略知龙图的梗概：

且夫龙马始负图，出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位，尚疑之，况更陈其未合之数邪？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义，探其旨，所以知之也。况夫天之垂象，的如贯珠，少有差，则不成次序矣。故自一至于盈万，皆累累然如系之于缕也。且若龙图便合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五，天数也。中贯三、五、九，外包之十五，尽三天五天九并十五之位，后形一六无位，又显二十四之为用也。兹所谓天垂象矣。下三十，地数也。亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形地之象焉。六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二十四。在下则六不用，亦形二十四，后既合也。天一居上为道之宗，地六居下为器之本。三乾地二地四为之用。三若在阳，则避孤阴；在阴则避寡阳。

大矣哉 龙图之变 歧分万途。今略述其梗概焉。

这篇序一开始就谈到“龙马负图”这说明陈抟所谓“龙图”就是古传说中的“河图”因为历代文人学者谈起河图时几乎无不同“龙马”挂钩。如汉代的孔安国就说过河图者“伏羲氏王天下”；“龙马出河 遂则其文，以画八卦”的话；尽管孔安国以伏羲则河图画八卦事尚属可疑，但我们从中却可以看出“河图”本来就被认为是由龙马从黄河中背上来的 这样 陈抟的龙图就不是一种独创 而是有来历的。序中所谓“今存已合之位”一语更进一步表明了这一点。因为“存”就是说存在。“已合之位”就是天地数相合的图式 这分明就是指河图 只是换了个名称罢了。从这种依据出发，我们认为河图不是出自陈抟的虚构。陈抟作《龙图易》大概就是根据战国时期流行起来的古河图作进一步的推演工作。《龙图易》今不得见 难以知其全貌。不过 从《龙图序》当中可以看出，陈抟的确是对河图的数理作了一番推演的。

陈抟是怎样就古河图进行数理推演的呢？那就是从“已合之数”倒推未合之数 以便显露构成河图的数理逻辑轨迹。按照《龙图序》的说法，这种倒推是根据孔夫子三陈九卦的义旨来进行的。

所谓三陈九卦，有这样的口诀流传：

履德之基，  
谦德之柄，  
复德之本，  
恒德之固，  
损德之修，  
益德之裕，  
困德之辨，  
井德之地，

《道藏》第3册第223页 依《宋文鉴》对个别文字作了校正。

见《周易启蒙》引。

参看本书上编第一章。

巽德之制。

“三陈九卦”口诀是以《周易》本身的排列顺序来说明其作用的。张理《易象图说内篇》所录这一口诀于每句下原有小字夹注，今于分析中一并阐述。《履》居全书次序的第十卦 所以注者谓“序卦次十”又《象传》云：“上天下泽 履 君子以辨上下 定民志”这就是注者“示人以辨上下”之由来。《谦》居全书次序的第十五卦 所以注者谓“次十五，明用十五”又《象传》云：“地中有山 谦 君子以裒多益寡 称物平施。”这就是注者关于“示人以裒多益寡”之所本。《复》居全书次序的第二十四卦 所以注者说“次二十四卦”又《象传》云：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”《恒》居全书次序的第三十二卦，下经第二卦 所以注者谓“下经次二卦”。《象传》云“圣人久于其道 而天下化成。”这就是注者关于“形化之始”的由来。《损》与《益》居全书次序的第四十一和第四十二卦。损与益是相辅相成的。万物之分有上有下 有刚有柔 有盈有虚。《周易》倡导损益之道 宜与时偕行 有损下益上 有损上益下 不可违其规律 这就是注者“示人以盛衰之端”之所本。《困》与《井》居全书次序第四十七与第四十八卦。《易》谓“改邑不改井 无丧无得 往来井井 汔至亦未 繙井 羸其瓶，凶”《井》卦辞“城邑村庄可以改移而水井不可迁徙。若众人往来井上以汲水 井水已竭 为泥所塞而困 不穿其井而毁其瓶 则不但无汲水之处，而且无汲水之器。是凶。可知宜通而不宜塞。这就是注者所谓“示人以迁通之义”的用意所在。《随》居全书次序的第五十七卦 初六和六四为阴爻，两阴爻之上皆刚，是为柔皆顺乎刚，象臣民以顺从君。《象传》云：“随风 巽。君子以申命行事。”这就是注者所谓“随时变易”之由来。关于“三陈九卦”的小字注文可能即出于张理之手 但对于我们理解陈抟从已合之位，推演未合之数的思维程序来说也具有某种启迪。尤其是其中的数字更值得注意。

从《龙图序》的描述来看，陈抟对古河图的推演包括三个层次：

(1)陈抟认为 天地之数本来是分开的 并没有交融为一体。天数一、三、五、七、九 合起来共二十五 以中数五为基点 分为五组 按东西南北中次序排列，每一组横看纵看皆有三；五组横看纵看皆有九，这就是所谓‘中贯三五九’。再进一步考察 则横之数总为十五 纵之数亦总为十五 这就是外‘包之十五’的寓意所在。至于地数二、四、六、八、十合起来共三十 也可分为五组 其分法仍以中数为基点 中数六 故每组有六个数 仍按东西南北中的方位排列 也就形成了‘五位’而‘六分’的图式 如图 4—图 5 龙图一变甲、乙）

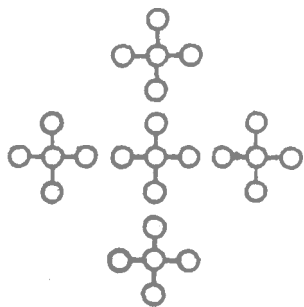


图 4 龙图·甲图

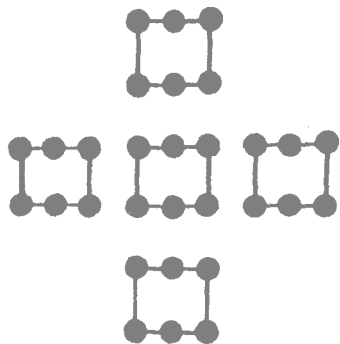


图 5 龙图一变乙图

这一层次的推演表明：陈抟首先是把天地奇偶之数分别考虑的，奇数自身可构成一定的图式，偶数自身亦可构成一定的图式。这种图式表现了天地相分的结构和系统。图书学称以上两图为“龙图”一变。

(2)将奇偶数的图像重组，以显示天地的运行和初步的“交合”。天地通过一定的数来表现它们各自的结构和稳定性，但这并不意味着一成不变和彼此互不相干。有静必有动，有分必有合。天数动则《甲图》上五去四留一 左五去一存四 右五去二存三 下五去三存二，中五衡守仍为五，于是形成了上一下二右三左四中五的奇偶组合图式（如图 6 龙图二变甲图），一二三四五各居一方 为五行之生数。天动而地应 有生必有成 故地数动 则《一变乙图》中间一组六数飞一

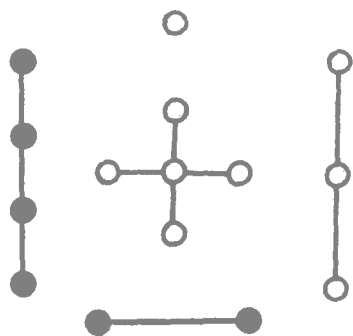


图 6 龙图二变甲图

这样，不仅天象图有了奇偶的配合，地象图也有了奇偶的配合。图书学上称以上两图为“龙图”二变。

(3) 将第二变的两图重合，以显示阴阳相应、天地大合的迹象。第二变中的两个图可以有两种不同的重合形式。按照《龙图序》的描述 首先可以将《二变甲图》的天一移居于《二变乙图》的地六之上，

《二变甲图》的地二移居于《二变乙图》的天七之下，《二变甲图》的天三移居于《二变乙图》的地八之内侧；《二变甲图》地四移居于《二变乙图》的天九内侧，《二变甲图》天五移居于《二变乙图》的地十之中。这就形成了天地相合的“五行生成”之象（见图 8 五行生成图）。

于上六，合而为八；飞三于右六，合而为九。而《一变甲图》降十于《二变乙图》藏之于中，下六不变仍为六。这就是《龙图序》所谓“六分而成四象（七、八、九、六）地六不配”的用意所在。在这个图式（如图 7 龙图二变乙图）中，六七八九十亦各在一方，与一二三四五所构成的天象图相呼应，以示天地之相成。

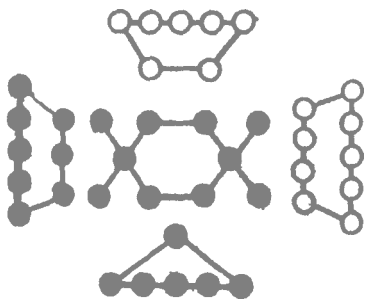


图 7 龙图二变乙图

关于它的名称古来说法不一，为了避免混乱，我们在这里不准备介绍那些带有争论性的名称。



此外“龙图”二变中的两个图还可以有另一种组合方式，这就是使《二变甲图》之中五不变，《二变乙图》的中十隐而不显，奇数一、三、七、九居于四方正位，偶数二、四、六、八居于四隅之位，这就形成了“九宫”图式（见图9九宫图）或曰“洛书纵横十五之象”。

应该指出的是，见于张理《易象图说内篇》等书中的上述诸图不一定是陈抟“龙图”的本来面貌，尤其是张理所讲的“洛书”在《龙图序》里似乎找不到说明的文字，但总的来看，这些图式是符合陈抟的思想脉络的。

#### 其二 无极图。

根据历代易学文献的记载，陈抟的图书学还包括“无极图”。如果把“太极”当作“有”的标志，那么“无极”自然是“无”的标志。其思想基础就是老子《道德经》关于“有”生于“无”的理论。

正如“龙图”河洛之学一样，无极图也是具有悠久渊源的。清代著名易学史专家黄宗炎以为无极图与古代太极图有关。他指出：“太极图者，创于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术也，与老庄之长生久视又其旁门歧路也。”<sup>①</sup>由此可见，陈抟曾传有无极图，

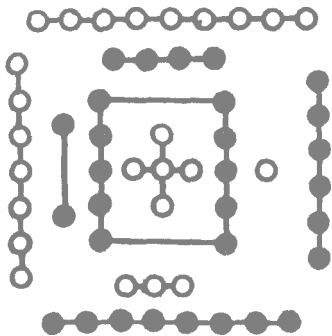


图8 五行生成图

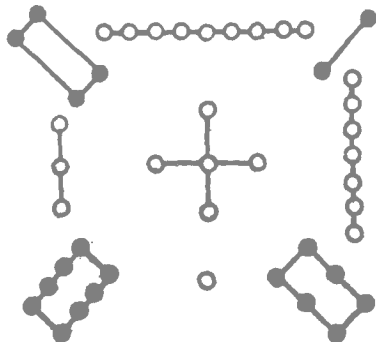


图9 九宫图

但这却是出于河上公的太极图。河上公其人，《历世真仙体道通鉴》卷十二有传，略云：

河上公 莫知其姓名也 亦号河上丈人 汉文帝时 结草为庐 于河之滨 常读老子《道德经》。文帝好老子之言 诏命诸王公大臣州牧二千石皆令诵之 有所不解者数句。时 天下莫能通者 闻侍郎裴楷说河上公读《老子》 乃遣使赍所不了义问之。公曰：“道尊德贵 非可遥问也。”文帝即驾从诣之。帝曰：“普天之下 莫非王土，率土之滨，莫非王臣。域中四大，王居其一也。子虽有道，犹朕民也。不能自屈 何乃高乎 朕足使人富贵贫贱。”须臾 河上公即拊掌坐跃，冉冉在虚空中，如云之升，去地百余丈而止于玄虚。<sup>①</sup>

这一记载颇为离奇，坐地升天之事在今人的心目中简直难以想像 不过 河上公当实有其人。因为现存《道德经》注本当中即有河上公之注。《道德经》河上公注或称“河上公章句”杜光庭《道德真理广圣义》曾论及此。从诸家征引来看 河上公之注《道德经》 其宗旨也是为了修炼。在注文中，他反覆论证修炼不死而成仙的可能性。例如，他在注“谷神”章时说：“谷 养也。人能养神则不死也。”<sup>②</sup>又说：“不死之道 在于玄牝。”<sup>③</sup>这说明，河上公的神仙气味是很浓的。他之所以作太极图，其修炼升仙的宗旨是不无关系的。陈抟的无极图既然是源于河上公的太极图，彼此也就存在着相通的思想脉络。

关于河上公的太极图，不见于六朝典籍，但若查一下现存《道藏》 则仍有蛛线马迹可寻。该丛书中收有《上方大洞真元妙经品》及《上方大洞真元妙经图》各一部。依照原来的顺序 这两部道经合编为一卷。内有“太极先天之图”（如图 10 所示）。

这个图到底出于什么时代？我们以为不会迟于唐以前，因为《上

《道藏》第 5 册 第 174 页。

唐明皇等《道德真经集注》卷一，《道藏》第 13 册 第 10 页。

③《道藏》第 6 册 第 704 页。

方大洞真元妙经品》前有唐玄宗序称：“朕闻寥廓之际，真宰存焉；溟涬之初，圣人利见……是以图立形仪，欲世民归命信礼而求长生，仍可敬之。”<sup>①</sup>从这种叙述语气来看，则《上方大洞真元妙经品》本来就配有图像，《上方大洞真元妙经图》当即是与前者相辅为用的。当然，《妙经品》中尚窜入金元人之文字，如该书第二页中引“神峰先生”的话叙及《玄都道藏》即是证据。因《玄都道藏》刊刻于金代。不过，神峰先生又自称所得义旨出自先师，且将其传授推至极古远，这自有其假托的成份，但却也说明所传本有来历。大抵在唐玄宗之前此类图像已在道门中秘传。唐玄宗是一个崇道的皇帝，自然可以看到秘传的图像，因此得以在序中明确论及“以图立形仪”之事。《上方大洞真元妙经图》一书中所收之太极先天之图，其名称与河上公所传略有差异。或许已经过了某种变更，但其用意仍在于指导修炼。该书在太极先天之图下有一段说明性的文字，略云：

粤有太易之神。太始之气 太初之精 太素之形 太极之道 无古无今 无始无终也。故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。言万物皆有太极、两仪、四象之象。四象八卦具而未动谓之太极。太极也者 天地之大本耶！……故师言气极则变，既变则通，通犹道耶。况反者道之动 盖有物混成 先天地生 寂兮寥兮 独立而

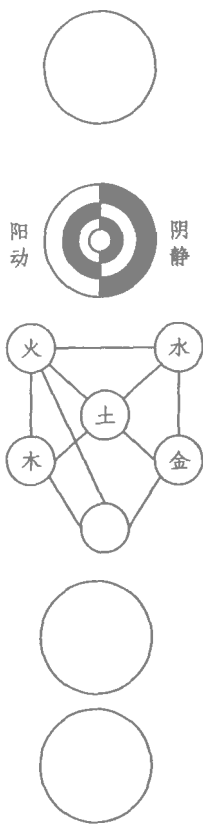


图 10 太极先天之图

不改，周行而不殆，可以为天下母。母者，道耶。至矣哉，道之大也！

这一段话有三点值得注意。一是，作者把太极置于常人的时间观念之外，指出其无始无终的特性，这就为后人从太极的概念推出“无极”来奠定了基础。陈抟所以将太极衍化为无极图或许就在于太极本具有“无”的蕴含。二是，作者引用了《易·系辞传》的话，这说明太极先天之图的绘制乃是以《周易》的构想为根基的。尽管这已不同于古圣之学，但其理则合于《易》。三是，作者进一步联系到气变，并以变通为道，最后归到了老子的“道论”上来。显然，这正是在为门人修炼讲述“大道理”。

由《上方大洞真元妙经图》所收的“太极先天之图”的分析，我们可以进一步地来看看陈抟无极图的奥妙所在。

关于陈抟的无极图，黄宗炎在《易学辨惑》中有收录（见图 11：无极图）。黄氏对此作了解释：

（无极图）乃方士修炼之术。其义自下而上，以明逆则成丹之法。其大较重在水火，火性炎上，逆之使下，则火不燥烈，唯温养而和燠；水性润下，逆之使上，则水不卑湿，唯滋养而光泽。滋养之至，接续而不已；温养之至，坚固而不败。律以老氏虚无之道，已为有意。就其图而述之，其最下一○名为玄牝之门，玄牝即谷神也。牝者，窍也。谷者，虚也……为人身命门两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉，皆根于此。于是提其祖气上升为稍上一○，名为炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气。炼依稀呼吸之气，化为出有入无之神。使贯彻于五脏六腑，而为中（按其图左木火、右金水、中土相联络之一圈）名为五气朝元。行之而得也，则水火交媾而为（孕），又其上之（中分黑白而相间杂）一○，名为取坎填离，乃成圣胎。又使复

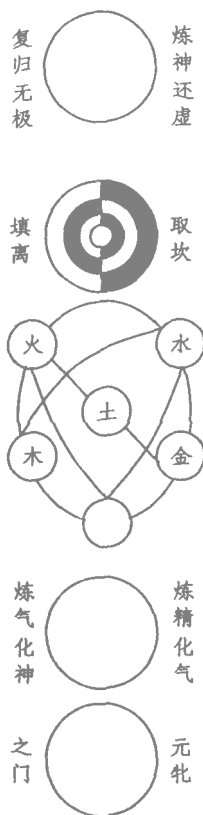


图 11 无极图

还于无始，而为最上一〇，名为炼神还虚，复归无极而功用至矣。<sup>①</sup>

比较一下“太极先天之图”和陈抟的“无极图”可以发现两者在形象上有着惊人的相似之处。不过陈抟毕竟是一个富有创造力的人，所以尽管两图在形象上差别不太，但所表现的思想之深刻程度则颇有距离。见于《上方大洞真元妙经图》中的“太极先天之图”的基本指向是由上而下，以为太极涵阴阳，阴静阳动，五行列布，万物化生。从这个程序看，则太极先天之图本是一个宇宙发生顺式的模形。陈抟无极图的基本指向与太极先天之图则刚好相反，是由下而上的，或者说是“逆式”的。虽然这个逆式图本身也包含着“顺”的化生思想，但所强调的着重点则是“复归”。其目标就是“无极”，所以此图才叫做“无极图”。怎样复归呢？具体说来，包括五个层次。

(1) 复归的起点是元牝之门。所谓“元牝”就是“玄牝”。语出老子《道德经》第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”老子的意思是说，虚空之精生化万物没有止息，这就叫做“玄牝”。玄牝的大门是天地赖以产生的根源。

我们知道，“牝”与“牡”是相对的。牡本指公马，牝本指母马。“玄”是深黑的意思。所以就表层意义说，玄牝乃是指深黑的母马。另外，“牝”还指门间的孔或溪谷。牝的这几种用法虽然有区别，但如果上升到性质上来认识，却都是“阴”的意义，因为不管是母马或是孔

抑或是溪谷，在古人的眼中都是柔下的。所以久而久之，玄牝就成为  
一种象征。老子正是在象征意义上来使用“玄牝”一语的。后来，道教  
中人更加以引申，作为修炼内丹气功的入门。南宋时期的著名道教学  
者俞琰还为此专门写了《玄牝之门赋》。他在赋中说：“一窍玄牝，大丹  
本根，是乃虚无之谷，互为出入之门。设鼎器之尊卑，截然对立，浑机  
关之阖辟，妙以难言。原夫神仙立修炼之根基，元气常周流于上下。铅  
炉汞鼎，自此而建，玉阙金关，识之者寡。大哉玄牝，不可得而名焉。通  
乎阴阳，是以谓之门也。是曰炉鼎中藏汞铅，东接扶桑之谷，西通华岳  
之巔。据二土之要，妙合二土，界两弦之间，平分两弦。大以无外，小  
以无内，下焉曰牝，上焉曰玄。”<sup>①</sup>作为一种文学表达方式，俞琰的赋  
也是充满象征意味的，故显得相当含蓄，乍一读来不免有一种“丈二  
金刚——摸不着头脑”的感觉，但若层层剥笋，深入解剖，则可以看  
出，在这位道教学者的笔下，“玄牝”已经成为修炼内丹的一个窍门，  
因为他一开篇就把“玄牝”同“窍”联结起来。这实际上就是暗示“玄  
牝”即“一窍”，它是修炼大丹的要妙所在。这“一窍”到底在什么地方  
呢？按照俞琰的看法，这既是确定的，又是不确定的。所谓“确定”是  
说它在体内是可以找到一个位置的，这个位置介于“扶桑”与“华岳”  
之间，因为扶桑在东，于五行为木，华岳在西，于五行为金，所以“一窍  
玄牝”就隐藏在木金之间；再从南北方位来考虑，如果把五行方位构  
成的球体分为南北两弦，则“一窍玄牝”恰好平分了南北两弦。由此可  
知，“玄牝”即在于东西南北的十字中点，也就是土位。因“土”用干支  
表示有“戊己”之称，一分为二，所以俞琰说玄牝“据二土之要”。关于  
此，历代内丹气功家曾进行反覆的探讨，以为其确切的位置就在两肾  
空隙之处，它是生命之门，所以又称之“命门”。如果以脐为中土的外  
在标志，那么两肾空隙处为“玄牝”的说法与俞琰的描述就是不谋而  
合的。但是，内丹气功的修炼又不是一种完全孤立静止的行为。向来，  
内丹气功家乃是从天人合一的立场考虑问题的，人即是天，天即是

俞琰：《玄牝之门赋》，《道藏》第20册，第320页。

人。天(宇宙)是无限大的,而从微观上看,构成天的要素又是无限可分的。这就是俞琰“大以无外,小以无内”的寓义所在。既然如此,合于天之人在进入内丹气功态时也就不必那么抱泥地寻找“玄牝”之位置了。俞琰对玄牝的描述,尽管运用了文学的形式,发挥了艺术的想像,但应该说其中包含着他自己内丹气功实践活动的经验总结,所以,对于我们理解陈抟“无极图”中玄牝之门的奥秘也是有启迪意义的。

(2) 炼精化气 炼气化神。如果说“感悟‘玄牝之门’是修炼内丹气功的起始”,那么,炼精化气与炼气化神则是内丹功操持的一个具体步骤。

精、气、神本是先秦的重要哲学范畴。其发端可以追溯到上古洪荒时代。到了先秦时期,许多流派的思想家均应用精、气、神的范畴来解释天人现象。如老子在论“道”的特性时即称“其精甚真”<sup>①</sup>。又说:“冲气以为和。”<sup>②</sup>“以道莅天下,其鬼不神”<sup>③</sup>。此外,像《周易》以及儒家大师孔子、孟子、荀子等人的论述中也都涉及精、气、神问题。由于各个学派的宗旨不同,先秦哲人对精、气、神的理解及应用也表现出不同的特点来。作为与道家关系密切的祖国传统医学一方面以精、气、神来说明人体机理,另一方面又以精、气、神作为基本概念来阐述养生的道理。在《黄帝内经·素问》当中有一篇《移精变气论》,提出了通过“祝由”(一种巫医法式)方法使精变为气的设想。这对道教的内丹气功学说的建立有直接的启迪作用。道教认为精、气、神是人体赖以存在的三大要素。《云笈七签》卷五十五引《玉清秘篆》云:“夫修身之道,乃国之宝也。然一身之根有三:一为神,二为精,三为气。此三者本天地人之气也。神者受于天精,天精者受于地气,地气者受于中

王弼注本《道德经》第二十一章。

王弼注本《道德经》第四十二章。

王弼注本《道德经》第六十章。

和 相为共成一道也……夫气生于精 精生于神 神生于明。’<sup>①</sup> 这段话论述了精、气、神三者的关系 其中包含着顺逆的思想。在《玉清秘箓》看来 精、气、神三者是可以相生互转的。这虽然缺乏严密的科学论证 但却集中地反映了宋代以前道教对精、气、神的看法。很显然 陈抟正是在这样的根基上提出“炼精化气、炼气化神”的步骤的。对于这一步骤所蕴含的易学秘义和养生思想，明代道教学者伍守阳作了深入的发掘。他指出：“当未有天地 未有人身之先 总属虚无 如《易》所谓无极而太极时也。无中恍惚 若有一气 是名道炁。亦名先天炁。此炁久静而一，渐动而分。阳而浮为天，比如人之有性也；阴而沉为地，比如人之有命也。阳动极而静，阴静极而动，阴阳相交之气，而遂生入。则人之所得为生者 有阴阳二炁之全 有立性立命之理。故曰 人身一小天地者也。禀此阴阳二炁顺行，随其自然之变化则生人；逆而返还 修自然之理 则成仙成佛。是以有三次变化 而人道全 亦有三关修炼 而仙道得。”照此看来 修炼金丹乃是一个从“有”归于“无”的过程 而“炼精化气 炼气化神”则是复归过程中的一大程序。这种逆向复归法，在陈抟及其后学的设想中乃是基于“气顺行为人”的前提。通俗地讲，人之孕育乃是由于父母二气合于胞中为端，二气初合成先天一气。经过一定时间，先天一气化形，而微有息，似呼吸而未成呼吸 此时正值神、气将分未分之际。再进一步化育 则胞胎之中形成呼吸 随母而呼而吸 尽管未能圆满 但却标志着神、气的分判 这就是后天气的开始。继而心肾性命立，神藏于心，气藏于脐。待到手足举动翻身。口有啼声之时 则十月数足，神气已全。随着时间的推移 到了十六岁时 神识丰而精气盛 在情欲的作用下 精动阳关 与神气分道。至此 先天一炁化为三（精、气、神），顺行 则人由幼而壮 由壮而老 由老而死 为了避免这种结局 道教提出了“返”的构想。陈抟“无极图”中关于“炼精化气 炼气化神”的步骤正是为了使已分精、气、神再化合而为一，实现返老还童的目标。



(3)五气朝元。这是炼气化神的进一步发展。所谓‘五气’系指五行之气，五脏之气。在图像上，五气表现为水火木金土的生克关系。题为尹真人弟子撰的《性命圭旨·五气朝元说》云：“一气初判，而列二仪。二仪定位，而分五常。五常异地，而各守一方。五方异气，而各守一子。青帝之子名龙烟，受甲乙木德之三气；赤帝之子名丹元，受丙丁火德之二气；白帝之子名皓华，受庚辛金德之四气；黑帝之子名玄冥，受壬癸水德之一气；黄帝之子名常存，受戊己土德之五气。故金得土则生，木得土则旺，水得土则止，火得土则息。惟圣人知回几之道，得还元之理。于是攒五簇四会，三合二而归一也。盖身不动则精固，而水朝元；心不动则气固，而火朝元；真性寂则魂藏，而木朝元；妄情忘则魄伏，而金朝元；四大安和则意定，而土朝元。此谓五气朝元。”<sup>①</sup>这无非是说，混沌之初，原只一气，后来才分化为阴阳两仪。两仪既立，随之而有五常五方，五方之气不相同，故有五行之运。如此轮转不息，则五行之气就不能收合，其结果必然是使人体耗散。修炼之人必须反散为聚。这是逆式思想的一种转换形式。怎样反散为聚呢？这首先必须明了五行之气散居五方的数理。原来古人以水居于北方壬癸之地，配天之生数一；以火居于南方丙丁之地，配地之生数二；以木居于东方甲乙之地，配天之生数三；以金居于西方庚辛之地，配地之生数四；以土居于中央戊己之位，配天之生数五。六以上之数皆由中五与四方之数相合而成。所以俞琰说：“《易》曰：‘天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十’，乃五行生成数也。子华子云：天地之大数莫过乎五，莫中乎五。盖五为土数，位居中央，合北方水一则成六，合南方火二则成七，合东方木三则成八，合西方金四则成九。九者，数之极也。天下之数至九而止。以九数言之，五居一二三四六七八九之中，实为中数也。数本无十，所谓土之成数十者，乃北方之一、南方之二、东方之三、西方之四聚于中央，凑而成十也。故以中央之五散于四方而成六七八九，则水、火、木、金皆赖土而成。若以四方之一二三

四归于中央而成十，则水火木金皆返本還元而会于土中也。……《混元宝章》云：四位分明颠倒用，五行同起复同归。<sup>①</sup>这说明中土之五是极为重要的。一与四合而为五，二与三合亦为五。五者，伍也，相合为伍，聚之大用成。另外，一、二、三、四、相合为十，与五相应，聚于中，成为一个整体，故称“归一”。由此可以看出，陈抟的无极图以土统摄四方，其用意当在于示人导五气，聚而归中元。

(4) 取坎填离。这是“五气朝元”的深化，是内丹能否炼成的一个关节点。坎离原为《周易》中的两个经卦。《说卦传》谓坎为水为月，离为火、为日。在卦象上，坎外阴而内阳，离外阳而内阴，两者相反相成。这种特点为汉代易学家京房所注重。京房将八经卦同十天干相配，创立“纳甲法”（详见本书中编之分析）。在该法中，坎离与戊己相配，以为日月进退之象。由于戊己在五行学说中居于土位，这就为内丹修炼提供了可借鉴的法象。内丹家通过导引，使五脏分散之气聚于土位，这是内丹成象的必需，但是，至此为止，并没有完成全过程的一切步骤。因为“土”既然分戊己，这在本质上尚未达到纯化，而是阴阳相分。所以需要继续调理。在内丹学中，分纳戊己的坎离又叫做“药物”，这是炼成“金丹”的要素。如何调理锻炼呢？内丹家从易学卦象中得到了启迪。作为药物的坎离是由乾坤大父母生成的。坎得乾之气为男，离得坤之气为女。如果以乾坤为先天，那么坎离即为后天。后天须返复先天，才能由末而至本。对此，《性命圭旨》曾作出阐述，以为“太极初分，先天之炁也。先天炁者，龙虎初弦之炁也。虎居北方坎水之中，而坎中阳爻，原属于乾。劫运未交之先，乾因颠蹶驰骤，误陷于坤。乾之中爻损而成离。离本汞居。故曰坎内黄男名汞祖也。龙居南方离火之内，而离中阴爻，原属于坤。混沌纛落之后，坤因含受孳育，得配于乾。坤之中爻实而为坎。坎本铅舍。故曰离中玄女是铅家也。似此男女异室，铅汞异炉，阴阳不交，则天地否矣。圣人以意为黄婆，引坎内黄男，配离中玄女。夫妻一媾，即变纯乾。谓之取坎填离，复我先

天本体。故《悟真篇》云“取将坎内中心实，点化离宫腹内阴。正此义也。”<sup>①</sup>这一段话用了许多金丹学说中的隐语和易学上的术语，诸如“铅汞”、“黄婆”、“玄女”之类，看起来比较晦涩，但推敲一下，意思还是清楚的。其大要所在即是：坎卦中之阴阳不交，闭塞不通。修炼的指向就是要抽取“坎”中之阳来填“离”中之阴，这样，后天之体就向先天本体回归，成为纯阳之体。

(5) 炼神还虚，复归无极。这是内丹修炼的最高境界，逆向思维的极至。按照陈抟的无极图的示意，当取坎填离，感悟到纯阳果满之“胎神”出现时，就可以进一步导神至虚空。这就是注意力从中下丹田迁到上丹田泥丸宫（百会）——阳神归伏之本宫。由于此时的阳神尚未健壮，正像婴儿那样幼小，还需乳哺，所以这一步骤，又叫作“乳哺”。必须注意的是，将阳神迁到泥丸宫，这并不是要把阳神拘束在这一小境界内。如果这样，就大失陈抟无极图所指示的还丹义旨。据前人经验，此时应该既不着意于上丹田，又不纵意于上丹田，只是似有一阳神寂照于上丹田，混混沌沌，若有若无，化成一虚空之大境界。久而久之，就会有阳神出窍的感觉景观出现，煞时四方上下纷纷绕绕。这就是阳神将出的征兆。阳神将出即该出，否则就难于进入太虚无极的圣阶。当此之际，即应调神出壳。但不可放纵，一出天门（百会穴）就应该随之而收神，做到“出则以太虚为超脱之境，收则以上丹田为存养之所”<sup>②</sup>。出神的时间和距离应循序渐进，初不可过久过远。而后随功力长进而加码。由一步而多步，由多步而一里，由一里而百里、千里，以至达地通天，入金穿石。当然，这种意境效果的出现，乃是自然而然的，不是主观刻意追求的。最重要的一条就是要在意念上使“我身”与天地合一，无身无物。所以伍守阳说：“炼神也者，无神可凝之谓也。缘守中乳哺时，尚有寂照之神。此后神不自神，复归无极，体证空虚，

《性命圭旨》第 87 页。

② 伍守阳：《仙佛合宗·出神景·出神收神法》，《古本伍柳仙宗全集》上册，上海古籍出版社 1990 年版，第 304 页。

虽历亿劫，只以完其恒性……于焉心与俱化，法与俱忘，寂之无所寂也，照之无所照也。<sup>①</sup> 伍守阳尽管引入了许多佛教的用语来说明空虚的境界，但在根本点上还是合于陈抟逆向修行的太虚无极本旨的。概言之，陈抟的无极图是应道教修炼需要而产生并用以指导修炼的。由于道教金丹修炼的基本原理本出自易学，所以陈抟无极图之绘制在深层上也表现出易学的理趣，这大概就是陈抟之后的许多易学家为什么对无极图推崇备至的原由。作为一个广涉经史且有丰富修道经验的著名道士，陈抟所创所传的图式还不止龙图，无极图。根据朱震等人的记载，陈抟还传有先天图等。陈抟的图书学直接为种放、穆修、刘牧、周敦颐等人所继承和发展。在众多象数学家的提倡下图书学终于成为象数派易学的一大支流，蓬勃发展，在中国易学史上发生了深远的影响。

## 二、图书象数大推演与义理学的道学化

如果说以易学的象数和义理来指导养生修炼气功，又从养生、气功的实践活动中画出图像来，这还属于易学的应用范围的话，那么，从养生、气功实践活动中取得经验之后再回到易学理论的探讨中来，通过演绎和归纳从数理上推究《易》卦的起源和组合模式将易学象数全面图式化又从这种图式化中探讨《易》数之本这一切则意味着北宋易学体系的根本性变革。这种变革在陈抟那里已拉开序幕，而陈抟的后学则愈演愈烈，从而掀起了易学革新的浪潮。

陈抟以后，易学革新的浪潮，大致说来有如下数端值得注意：

### （一）以象明数

这一方面的代表当首推刘牧。牧系北宋中期易学家，范谔昌的弟子。著作有《周易新注》、《易数钩隐图》附《遗论九事》。前者已佚后者保存于《道藏·洞真部·灵图类》又《四库全书·经部·易类》亦有收录。我们知道刘牧之师范谔昌乃许坚之徒许坚为李溉之徒李

溉为种放之徒，种放为陈抟之徒，所以刘牧的易学实为陈抟易学的流变。刘牧的易学在北宋之呼声已甚高。《四库全书总目提要》说：“汉儒言《易》多主象数，至宋而象数之中复歧出图书一派（刘牧在邵子（雍）之前，其首倡也。……其学盛行于仁宗时，黄黎献作《略例隐决》。吴秘作《通神》，程大昌作《易原》，皆发刘牧说。由此可见在北宋时发挥刘牧易学者已此呼彼应。”

既然，刘牧之易学是陈抟易学的流变，那么在内容上必然也暗合人体气血运行思想。

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非他也，三才之道也。然则三才之道，上中下之位，三才之用，舍五行则斯须无以济矣。至于人之生也，外济五行之利，内具五行之性。五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智。是故圆首方足，最灵于天地之间者，蕴是性也。

刘牧这段话是对《人禀五行》之图的解释。他从《易·说卦传》的“三才之道”出发，进而论述人体五脏禀五行之气的问题，认为木火土金水这五行具备了仁义礼智信这五种德性，五行五性与人体内的肝、心、脾、肺、肾一一对应；五脏内的气血运行完全与自然界的五行之运相符合，人是禀天地而生的。天圆地方，所以人的头是圆的，足是方的。这种观点与陈抟对《正易心法》中关于“阴阳运动，血气流行”（见前一节）的注释，消息是相一致的。另外，关于“天圆地方”的数理问题，陈抟在《正易心法》第三十四章的注释中已经论及。陈抟指出：“凡丽于气者必圆。圆者，径一而围三。天所以有三时者，以其气也。凡丽于形者必方。方者，径一而围四，地所以有四方者，以其形也。天数三，重之则六。地数五，重之则十。何谓十？盖有四方，则有中央为五，有中央四方，则有四维，复之中央是为十也。”<sup>②</sup>两相对照，即可明了刘

刘牧：《易数钩隐图》卷上，《道藏》第3册，第208页。

麻衣道者纂陈抟消息《正易心法》第三十四章注，《艺海珠尘》本。

牧关于人“圆首方足”论点的根据实出于《正易心法》关于天地“五、六”之说。如前所述，《正易心法》讲天文、地理、其用意乃是要为“炼心易形”提供思想方法。刘牧采其说以为大《易》微义之“钩隐”这就显示了《易数钩隐图》的实践基础即是陈抟一系道人的养生气功活动。

当然刘牧并不是专门为了养生才撰写《易数钩隐图》的。他的基本宗旨还是为了阐述《易》道探研象数之秘。他在该书的序言中已明确地表明了这一点：

夫易者 阴阳气交之谓也。若夫阴阳未交 则四象未立 八卦未分，则万物安从而生哉！是故两仪变易而生四象；四象变易而生八卦，重卦六十四卦，于是乎天下之能事毕矣。……夫注疏之家 至于分经析义 妙尽精研 及乎解释天地错综之数 则语惟简略 与《系辞》不偶。所以学者难晓其义也。今采摭天地奇偶之数，自太极生两仪而下 至于复卦 凡五十五位 点之成图 于逐图下各释其义 庶览之者易晓耳。

刘牧这一篇序首先强调了研《易》的重要性。在他看来《易》就是揭示阴阳气交之道理的。只有阴阳气交，万物才能化生，天下之事才能显现出来 因此 不研究《易》也就不能明白宇宙化生、社会人事变化的奥妙所在。其次，刘牧批评过去一些注疏之家对《周易》中的“天地错综”之数没能详细解释 不知天地阴阳的复杂关系的弊病。复次 他概括地指出自己乃是根据天地奇偶之数来推究《易》卦设立以及演绎体系的。尽管他颠倒了“物”与“象”的关系 把“象”看得比“物”更为根本 违背了《周易》“观物取象”的原旨 但却也表明他已从道人们的养生气功活动中走出来，把侧重点放在易学象数的探讨上，并且力图通过文字来阐明自己的易学见解。这一点是他作为一个经学家与一般养生家的首要区别。

刘牧之作《易数钩隐图》 这还导因于他对义理派释《易》方式的不满。在序言中 刘牧已经流露出情绪 而在正文的说明中 刘牧更是

多次地批评义理派中的某些人物。他在论“其用四十有九”说：

今详诸家所释义有多端，虽各执其说而理则未允，敢试论之。韩氏注以虚一为太极，则未详其所出之宗也。

刘牧所说的“诸家”范围较广，但他批评的锋芒所向则主要指韩康伯这样的义理派中人。我们知道韩康伯承王弼之学为《周易》的《系辞》等传注释。韩氏在注“大衍之数五十 其用四十有九”之际先引王弼关于“演述天地之数所赖者五十也”的话 接着便加以阐述 以为虚一不用即是太极 他说：“不用而用以之通 非数而数以之成 斯《易》之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。”<sup>②</sup> 意思就是说 本来在“大衍”学说中 四十九已是数的终极 在终极之上再加上“一”这个“一”就是超而上之的数 因此有“太”之称。太极本来就是“无”，但“无”不能用“无”来显现 所以必因待于有；“太”就是“大一”就是包罗万象的“大有”，它虽无所用却在其他数的应用中显现出“大用”来。上引刘牧所论“韩氏注以虚一为太极”——就是对韩康伯在《周易·系辞传》注文观点的概括。刘牧是不同意韩康伯的观点的。其理由是：

夫太极生两仪。两仪既分，天始生一，肇其有数也。而后生四象、五行之数，合而为五十有五。此乃天地之极数也。今若以太极为虚一之数，则是大衍当用五十有四也，不然则余五之数无所设耳。况乎大衍，衍天地之数也，则明乎后天地之数矣。大衍既后天地之数，则太极不可配虚其一之位也。明矣！

可以看得出，刘牧是抓住韩康伯论点的逻辑进行分析的。他的话包括两层的意思 第一 他认为《周易·系辞传》明明讲太极生两仪。两仪分化 才有天地的出现。天肇始之数是“一”即《系辞传》所讲的“天一”。“一”就是“有”，有不等于太极。第二 他认为四象五行之数即

《易数钩隐图》卷上，《道藏》第3册 第205页。

王弼·韩康伯：《周易注疏》，《四库全书》本。

《易数钩隐图》卷上，《道藏》第3册 第205页。

“天一”至“地十”之数的总和 也就是天地之数五十五“，大衍”就是推演五十五数的。如果将太极当作“一”虚而不用 那么大衍之数就应该是五十四，而不是五十。

对于韩康伯关于“无不可以无明”的话 刘牧也是不同意的。他指出韩康伯的要害所在乃是以太极为无，这也是不妥当的。因为“太极者 元炁混而为一之时也。其炁已兆 非无之谓”<sup>①</sup>。在刘牧看来 元气混沌为一才叫做太极 既然如此 则太极是有而非无。所以 他认为韩康伯之注释乃是一种迂腐的见解。很明显，刘牧是从形式逻辑的角度来论证太极与“有无”的关系的。在他心目中 太极既然是有 也就不能再说它是无。因为这样做就违反了矛盾律。在这一点上，刘牧对韩康伯是有所误解的。韩氏从辩证逻辑的立场论述太极与有无之关系，他以太极为无 但这并不是完全的“空无”无可化有 有可显无。实际上，这等于是说太极乃无与有的对立统一。这种思想刘牧是没有把握住的。不过，刘牧如此处心积虑地批判韩康伯，这表明了他自己力图弘扬《易》象数学的志愿 其学说有自己的特色。

刘牧不仅批评韩康伯，而且在一些地方也批评了孔颖达。例如，在论“七日来复”时，刘牧对孔氏便多有指点。他说：

详夫孔氏之疏，虽得之于前，而又失之于后也。何哉？且《易》云“七日来复” 辅嗣之注又言七日。虽则引经注破褚氏、庄氏之误 于义为得末 又引《易纬》郑氏“六日七分” 则其理又背经注之义。且《易纬》郑氏言每卦得六日七分 则未详六日七分能终一卦之义。

所谓“得之于前”是指孔颖达得王弼关于《复》卦注的义旨。王弼注“反覆其道 七日来复”一语云：“阳气始剥尽 至来复时 凡七日。”<sup>②</sup>孔颖达对此作了发挥 他说：“阳气始剥尽 谓阳气始于剥尽之后 至阳气

《易数钩隐图》卷上，《道藏》第3册 第205页。

《易数钩隐图》卷上，《道藏》第3册 第211页。

《王弼集校释》上册，第336页。



来复时，凡经七日。观注之意，阳气从剥尽之后，至于反覆，凡经七日，其注分明。<sup>①</sup>这里的“剥”是十二消息卦之一，其卦象五阴一阳（䷖）随着时间的推移 阳消阴长 变成纯阴之《坤》 所以叫做“剥尽”。《坤》是十二消息卦的最后一卦，《复》是十二消息卦的首卦 从《剥》的最后一阳消失到《复》卦的一阳初生 中间隔着一个《坤》卦 共六阴爻，若以每爻配一日则时间有六日，加上《复》的起始一爻配一日，共七日。这就是王弼注释的意蕴所在。对此，孔颖达的发挥是符合王弼原旨的。但是，孔颖达还觉得自己的发挥不够详尽，于是又引褚氏、庄氏的话来展示自己的论述。关于“褚氏”，《梁书·孝行传》略有叙及 谓：“褚修 吴郡钱唐人也 父仲都善《周易》为当时最 天监中历官五经博士。”又《南史·孝义传》亦见记载。刘牧《易数钩隐图》中所涉及的“褚氏”当指“褚仲都”至于“庄氏”已不可考 大抵为南北朝《易》家 曾有易学著述行世 故其行文能为人所征引 孔颖达在《周易正义》中引褚、庄二氏的话说：“五月一阴生 至十一月一阳生 凡七月。而云七日 不云月者 欲见阳长须速 故变月言日。”褚庄二氏是从十二月与十二消息卦相配的角度说的。在十二消息卦中，五月配《姤》卦 其卦五阳一阴 所以说“五月一阴生”十一月配《复》卦 其卦象五阴一阳 所以说“十一月一阳生”从《姤》卦到《复》卦 历经七卦，凡七个月。这种解释本无可厚非，因为十二消息卦本来就是“空套子”套上日或月都是可以的。但褚、庄二氏接着却说为了显示阳长的迅速而“变月言日”，这就牵强附会了，难怪二氏遭到了孔颖达的批评。孔氏云：“今辅嗣云剥尽至来复 是从尽至来复经七日也。若从五月言之 何得云始尽也。又《临》卦亦是阳长而言八月 今《复》卦亦是阳长何以独变月而称七日 观注之意 必谓不然 亦用《易纬》六日七分之义 同郑康成之说 但于文省略 不复具言。”<sup>②</sup>孔颖达是从褚、庄氏论述前后不一致的问题打开缺口进行分析的，他看到了褚、庄氏行

孔颖达：《周易正义》卷三，《十三经注疏》本。

《周易正义》卷三，《十三经注疏》本。

文的自相矛盾 认为褚、庄氏以“五月”作为阴阳消长的起点 这是不合理的 再说,《临》卦也是阳长之卦 褚、庄氏以之配八月 而《复》卦也是阳长,为什么不同月份相配?孔颖达认为褚、庄氏这种做法本身并没有遵循前后一贯性的原则。孔氏的分析是颇为机智的,但在刘牧看来 这只是得义旨之“末”。因为孔颖达既批评褚、庄氏 又主郑玄之说 两者本来不相容 而在最后孔颖达却以为褚、庄氏说《易》出于《易纬》六日七分之义 同郑康成说 所以刘牧抓住了这一把柄发难 认为孔颖达“背经注之义”。在此基础上 刘牧申述己见 指出《复》卦辞“七日来复”的本意在于终坤阴退 阳气复生,十日运行(十天干之运转),至七为少阳 其卦象即一阳爻,《复》卦一阳就是这种象征。刘牧的看法是否正如他自己所说的那样“合经注之义”另当别论;但其批评的尖锐性却说明了他是不愿走义理派的老路的。尽管他在论述过程中也偶尔表白自己维护王弼易学,而在事实上他的学说之立足点却是象数学 用意所在就是要明《易》数 其方法就是图解。象数之本是什么 刘牧认为 这就是河图洛书。但是 自陈抟把河图、洛书传出之后 由于经过了曲折周转,其本来面目已众说纷纭。刘牧感到,为了建立起自己的《易》说体系有必要正本清源 所以 他的全书论述可以说正是围绕着河图、洛书展开的。刘牧河图、洛书论的独特之处就在于主张“图九书十”说。所谓图九就是指那个由一至九数组组合起来的“九宫图”所谓“书十”就是指一至十数组组合起来的那个“五行生成图”(图见前节,刘牧书中所画图与张理所传陈抟之龙图略有差异,但大体一致 为了略去制图版的困难 这里不再画图)关于河图 刘牧在《易数钩隐图》卷下有一段文字说明:“以五为主 六八为膝 二四为肩 左三右七 戴九履一。”<sup>①</sup>另外 在《易数钩隐图·遗论九事》第一论《太皞氏授龙马负图》中 刘牧又说:

昔宓戏之有天下 感龙马之瑞 负天地之数 出于河 是谓龙图者也。戴九履一 左三右七 二与四为肩 六与八为足 五为腹

心 纵横数之 皆十五 盖《易》系 系辞 所谓‘参伍以变 错综其数’者也。

从这两段记载可知，刘牧以龙图为河图。河图之组合数只有九个。其排列方式是这样的：五占居中央位置，六与八像人左右两条腿，二与四像人的两个肩膀，三在左边七在右边，头上戴着九数，脚下踩着一数。显然，这是以人的器官组合形态作参照系来进行阐述的。

关于洛书，刘牧说：

夫洛书九畴，惟出于五行之数，故先陈其已交之生数，然后以土数足之，乃可见其成数也。

他把洛书看成是出于五行之数，这就等于说洛书是由五行之数推演而成的。五行有生数和成数 生数五 成数五 两五相伍则十 所以洛书系自一至十之数的排列。其具体的排列图式，朱震有一番说明：

右洛书 刘牧传之。一与五合而为六 二与五合而为七 三与五合而为八 四与五合而为九 五与五合而为十。一六为水 二七为火 三八为木 四九为金 五十为土 十即五五也。

据此，则刘牧洛书数的总和为五十五。其画法是先把五行的生数陈列开来 然后再各自加上‘土数’五，于是有六七八九十的成数 所以刘牧称‘以土数足之。’

刘牧为什么以九宫图为河图，而以五行生成图为洛书呢？这是从“象”与“形”的先后次序着手考虑问题的。在易学中本有象与形之分。《系辞上传》云：“在天成象 在地成形 变化见矣。”又说：“形而上者谓之道 形而下者谓之器。”按照孔颖达的解释 道是无体之名 形是有质之称 有是从无生来的 形是因道而立的。可见道在形之上 形在道之下，所以自形外以上者称之为道，自形内以下者称之为器。刘牧从天地数方面来说明象形道器的关系，他指出，在天一至地十这十个数

《道藏》第3册 第217页。

《道藏》第3册 第215页。

朱震：《汉上易卦图说》《四库全书》第11册 第310页。

当中，地六之前的数可以算作道，地六之后的数可以算作器。因为天一、地二、天三、地四只有四象 未见形体 天五运转 四象变化 上驾天一，下生地六，而成水数；下驾地二，上生天七 而成火数 右驾天三 左生地八 而成木数 左驾地四 右生天九 而成金数 地十应五而居中土之数。这就是形的显现。形与象的区别在于：象乃是天所垂示的道，它虽可见却未显具体的功用，形则不但可见而且已具备了“器”的功用。这说明形是更为具体的。河图是用以显象的，洛书是用以显形的。河图的总数是四十五 它不讲土数五 没有土数的生化 也就没有五行的运动，这是因为河图是用以陈列八卦之象的，如果讲土数有了五行的生成变化便“入乎形”。洛书总数有五十五，比河图多了五，是由于洛书是推演五行的“天数五 地数五 五位相得而各有合”于是有形而成器。刘牧这一番论证虽属“玄想”，但却也有它的根据。他说：

夫龙图呈卦，非圣人不能画之。卦含万象，非圣人不能明之。以此而观 则洛出书 非出大禹之时也，《书》云天锡禹九畴者 盖是天生圣德于禹 诚明洛书之义 因第而次之 垂范后世也。今河图相传于前代，其数自一至九包四象八卦之义而兼五行之数，洛书则惟五行生成之数也。然牺皇但画卦以垂数，则五行之数未显 故禹更陈五行而显九类也。

刘牧在这里陈述了三点。一是，洛书和河图一样在大禹之前便已存在 二是河图作为天所垂的“象”它既包含着四象八卦的秘义又暗藏着五行数，而洛书则是专门推演五行数的；三是，伏羲画八卦是为了垂教世人，因而并没有把五行显出来，大禹正是为了对此进行补充而推演五行之数。刘牧的论述当然也多为推测之词，但他把洛书（五行生成图）同《尚书·洪范》中的五行思想联系起来却也值得注意。的确，《洪范》篇是以五行思想为中心的 现在我们所看见的五行生成图

《易数钩隐图》卷中，《道藏》第3册 第211页。

《易数钩隐图》卷下，《道藏》第3册 第216页。

式其源当溯于此。

至此，我们可以将刘牧有关河图，洛书的论述稍作归结。可以看出，刘牧认为河图先于洛书，有象而后有形，故河图显八卦之象，而洛书陈五行之形。这是一个由简而繁的过程。正是基于这样的认识，所以刘牧的《易数钩隐图》采取了演绎的方式，通过象的陈列来表现《易》。说明《易》的根本在于数这样的观点。他的推演从太极开始，继而两仪和天五之象，历经一系列的衍化，最终导出河图、洛书来。他推演的目的是为了阐明八卦的来历，揭示《易》的本源，让人明了《易》起源于数的问题。其中不无臆测的成分，但其体系却是完整的，在宋代象数学中无疑具有代表性。

## （二）论数之用

在北宋时期，将道士陈抟图书学发扬光大的另一位关键性人物是邵雍。

邵雍，字尧夫，范阳人。《宋史·道学传》载：雍年三十，游河南，葬其亲伊水上，遂为河南人。雍少时，‘自雄其才，慷慨欲树功名，于书无所不读。始为学，即坚苦刻厉，寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年。’邵雍曾受业于北海李之才。所以程颢说：‘独先生之学为有传也。先生得之于李挺之（之才），挺之得之于穆伯长（修），推其源流，远有端绪。’<sup>①</sup>程颢这番话并非虚言，考《宋史》亦有类似记载，略云：‘北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰：‘子亦闻物理性命之学乎？’雍对曰：‘幸受教。’乃事之才，受河图、洛书、伏羲八卦、六十四卦图像。之才之传，远有端绪，而雍探颐索引，妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。及其学益老德益邵，玩心高明，以观夫天地之运化，阴阳之消长，远而古今世变，微而走飞草木之性情，深造曲畅，庶几所谓不惑，而非依仿象类，亿则屡中者。遂衍伏羲先天之旨，著书十余万言，行于世，然世之知其道者鲜矣。’<sup>②</sup>由此看来，邵雍曾从李之

程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年版，第2册，第503页。

《宋史》，中华书局，1977年版，第36册，第12726~12727页。

才那里得到有关《周易》的许多图像，并且进行细心的研讨，颇有心得。他的主要著作是《皇极经世》内含《观物内篇》与《观物外篇》此外还有《伊川击壤集》的诗作行世。《皇极经世》原本已佚，现有传本均属后人整理和注释本。较有影响的是邵雍之子邵伯温的《皇极系述》、《观物内外篇解》以及张行成的《皇极经世观物外篇衍义》。邵雍把自己的《易》学著作取名为《皇极经世》是有一番用意的。其子邵伯温曾对此作出解释，谓之：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。”<sup>①</sup>这说明邵雍的《皇极经世》是讲所谓大中至变之道的。换言之，这即是作者照伏羲氏所立的至高法则来观察和推测宇宙万物尤其是人类社会变化以便“御世”的一本著作。据法以观，所以又有“观物”之称。《皇极经世》的内容广博，是一部难懂的书。张行成说：“康节先生观物有内外篇。内篇先生所著也，外篇门人所记先生之言也。内篇理深而数略，外篇数详而理显。”<sup>②</sup>由于内篇文意更加难以弄通，治《皇极经世》之学者便主张要明了邵雍的“先天学”必须从外篇入手。张行成作《外篇衍义》，其目的就是为世人读懂《皇极经世》提供方便。邵雍之子邵伯温以及张行成对《皇极经世》的注疏工作尽管不一定符合其原意，但对于我们今天研究邵雍的易学思想来说还是有一定价值的。

邵雍一生的最大兴趣是研究“先天学”。所谓“先天”具有本始的意义。先天作为一个易学概念，并非始于邵雍。早在《十翼》中便已见诸文字。《易·乾》卦《文言传》云：“夫‘大人’者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”《文言》所说的“先天”这个概念在尔后的易学成为区别“本”与“非本”的一个术语。如晋代的干宝称：“伏羲之《易》小成，为先天神

邵伯温：《皇极经世书论图说》，见刘斯祖辑《皇极经世绪言》卷首上。

张行成：《皇极经世观物外篇衍义·序》，《四库全书珍本初集·子部·术数类》，台湾武陵出版有限公司影印。

农之易中成,为中天,黄帝之易大成,为后天。<sup>①</sup>这是将易学的发展分为三个阶段,因伏羲氏之《易》最古老,所以称作“先天”,黄帝之《易》居于三皇之末,所以称“后天”,神农之《易》介于两者之间,所以称“中天”。古易学的发展是否划为这样三段值得考虑,但干宝以伏羲《易》为先天,显然为后代的先后天学的创立奠定了基础。从这个角度看,干宝的提法实际上成为邵雍易学思想的前奏。当然,作为宋代的一个有成就的易学家,邵雍的易学已比干宝易说大大前进了一步。与干宝不同,邵雍不是停留在古《易》的划分层次上,而是潜心推究其奥妙所在。虽然邵雍也研究后天学,稽考文王八卦图式,但他的研究重心却是先天学。其根本是什么?邵雍与刘牧一样,认为这就是“数”,《易》中的一切都是因数而起的。故而邵雍的易学又被称作“数学”。与邵雍同时代的道学家程颢曾风趣地说:“尧夫欲传数学与某兄弟,某兄弟那得功夫,要学须是二十年功夫。”<sup>②</sup>程颢也是一个易学家。由于程颢的易学有自己的体系,他不买邵雍数学的账,但其言论却也反映了邵雍数学的深奥和社会影响。邵雍认为,天下万物都有存在的数理,可以通过数来描述。本着这种精神,他首先对大《易》之数进行研究,力图揭示八卦与六十四卦发生的法则。他说:

太极既分,两仪立矣。阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣。阳交于阴,阴交于阳,而生天之四象;刚交于柔,柔交于刚,而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错,然后万物生焉。是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四。故曰‘分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章’也。十分为百,百分为千,千分为万。犹根之有干,干之有枝,枝之有叶。愈大则愈少,愈细则愈繁。合之斯为一,衍之斯为万。是故乾以分之,坤以翕之,震以长之,巽以消之。长则分,分则消,消

何楷《周易订诂》卷一引,《四库全书》第36册第4页。  
《宋元学案·百源学案》。

则翕也。

邵雍这段话是对《易·说卦传》关于“分阴分阳 迭用柔刚”思想的引申。《易·说卦传》以为六爻卦排列次序有阴阳之分 刚柔之迭 互相交错 蔚然成章。邵雍从“二分法”的角度来解释这个问题。他以为太极剖判 阴阳两仪就确立了。用“气”的术语来说 阴阳两仪的显现就是阴阳二气的分别。本来，阳气是浮动的，阴气是沉静向下的。但静到了极点也就转化为动，于是由阴下而上 与阳气相交 同样道理 动到了极点也就转化为静，于是阳由上而下，与阴气相交。这样也就形成了太阴、太阳、少阴、少阳四象。这四象是天地所共有的。从天的方面说 它得二仪之气 所以《说卦传》称“立天之道曰阴与阳”从地的方面说 它得二仪之形 形则有柔刚 所以《说卦传》说“立地之道曰柔与刚。”有阴阳刚柔之分 则四象衍出八卦来。在邵雍看来 这个程序可以概括为“一分为二”如此 分六级 也就有了六十四卦。很显然，《说卦传》本有的哲学思维通过邵雍的阐释转化为数量化的描述模式。邵雍不仅潜心于《易》数的研讨 而且推而广之 力图揭示宇宙万物生化之数，制定宇宙周期年表。他把京房的八宫卦法拿来加以改造 配入他所发明的“元、会、运、世”计时法 对宇宙的发生、演变过程进行《周易》数理法式的“描摹”充分表现了他在《易》数方面的独特认识和创造力。然而必须指出 邵雍推演《易》数并不像某些人所说的是在玩数学游戏 事实上 他构造《皇极经世》的庞大体系 有其良苦用心。从现存著作来看 邵雍推演《易》数 目的就在于要告诉人们关于“用”与“不用”的法度。他说：

天数五 地数五 合而为十 数之全也。天以一而变四 地以一而变四。四者有体也，而其一者无体也。是谓有无之极也。天之体数四而用者三 不用者一也。地之体数四 而用者三 不用者一也。是故无体之一以况自然也，不用之一以况道也。用之者三



以况天地人也。

邵雍这里所说的“全”有两方面的含义。从奇偶的方面，奇数一三五七九共五个，为天；偶数二四六八十亦共五个，为地。两五合而为十。再从生成角度看，一二三四五为天，六七八九十为地，合起来也是十个数。这就是“全”的意义所在。至于“以一变四”的问题前面已经谈及，那就是太极分两仪，两仪分四象。就天而言，四象之本体就是日月星辰；就地而言，四象之体就是水火土石。天地四象是具体的，而太极却是抽象的。所以有“有体”与“无体”之分。在邵雍的心目中，太极是生化之本，当藏而不用，方显其大用。天地的“体数”有四，为什么存一不用？就是因为四是由一变来的，四当中包含着一。一不显现故不用。从法象上，天之日月星常显而辰不见；地之水土石常见而火常潜。人效法天地，用其显而不用其潜。天有四时冬不用，地有四方北不用，人有四体背不用。这就是邵雍“体四用三”的寓意所在。应该注意的是，邵雍所谓的“用”与“不用”是互相联结的。“不用”正是为了用。“不用”是就根本而言的。根本不用，它就能够积蓄更大能量，进行再生产，使“体”产生新的用处。这就像人们吃韭菜一样，割了它的叶子，不久之后它又生长出来，如果把它的根挖了，它就不能生长，从此也就吃不到韭菜了。邵雍的这种思想对现实生活是有指导意义的。千百年来，人类不断地开发大自然，让自然力为人所用，自然界对于人类的恩惠可以说广大无边。但是，时代发展到今天，人类对自然的开发已经到了穷根极本的地步，所以生态平衡受到破坏，环境受到污染，大自然反过来就惩罚了人类。这就是穷极物用所带来的危害。目睹今日之自然环境，反思一下邵雍关于“用”与“不用”的《易》数之论，不能不感到这位老夫子的精明。

在易学的数理法则当中有所谓“用九”与“用六”之说。邵雍对此也作了深入的研究。他指出：

天数三，故六六而又六之。是以乾之策二百一十有六。地数

两，故十二而十二之。是以坤之策百四十有四也。乾用九，故三其八为二十四，而九之亦二百一十六；两其八为十六，而九之亦百四十有四。坤用六，故三其十二为三十六，而六之亦二百一十六，两其十二为二十四，而六之亦百四十有四也。

“用九”见于《乾》卦，其爻辞有云：“见群龙无道吉。”《乾》卦六爻之后为什么出现“用九”？朱熹《周易本义》释云：“用九，言凡筮得阳爻者，皆用九，而不用七。盖诸卦百九十二阳爻之通例也。以此卦纯阳居首，故于此发之，而圣人因系之辞，使遇此卦而六爻皆变者即此占之。”至于“用六”则见于《坤》卦，其辞云：“利永贞。”“六”在《易》中是与“九”相对的。“九”是就阳爻而言，“六”便是就阴爻而言。所以朱熹《周易本义》亦云：“用六，言凡筮得阴爻者，皆用六而不用八，亦通例也。以此卦纯阴而居首，故发之。遇此卦而六爻俱变者，其占如此辞。”朱熹关于“用九”、“用六”的解释无非是为了说明变化的意义。其数理根据即《系辞传》关于乾坤之策的论述。邵雍正是把“用九”、“用六”与《系辞传》的有关论述结合起来探讨。乾之策为什么二百一十六？这是因为天之生数有三个（一、三、五）重卦为六爻，法其三变则  $6 \times 6 \times 6 = 216$ 。坤之策为什么一百四十四？这是因为地之生数两（二、四）重卦六爻，以六爻乘以两地之生数二得十二，法其二变，则  $12 \times 12 = 144$ 。但乾策与坤策还存在着复杂的关系。天之生数三（一、三、五）个，其和为九，所以乾用九，以用九天数三乘以八卦数八得二十四，再乘以九得二百一十六，又合乾策之数；如果从坤的方面考虑，以地之生数二乘以八卦数八得十六，再与乾用九数交，即以十六乘以九，则得一百四十四。地之生数有两个（二与四）其和为六，所以坤用六。以六乘以二（法地）得十二，再乘以天数三得三十六，再乘以用六之数（六）得二百一十六，合乾之策，如果以十二乘以地数二则为二十四，再乘以六，其积又是一百四十四。由此可知，其中之关键数字是三、二、九、六。它们的复杂关系说明《易》之“用九”包含着“用六”而“用

六”亦包含着“用九”九变六，这并不是完全抛弃九，而是把九作为内在的环节蕴于其推演过程中；六变九，这也并不是完全抛弃六，而是把六作为内在的环节蕴于其推演过程中。这就是《易》数的对立统一，就是联系。张行成发挥说：“自细数言之，天亦有六，地亦有九。故乾坤互用，则三而两，两而三也。盖阳生于阴中，自六而进至九而老，阴生于阳中，自九而退至六而老。方其互用。”<sup>①</sup>邵雍从乾策的推演中看到坤策之数，又从坤策推演过程中看到乾策之数，这是为了发掘乾坤互用的价值所在。乾坤互用也就是阴阳互用。用阳而以阴辅之，用阴而以阳辅之。这虽是《周易》的占筮问题，但对于今日的社会生活和生产实践活动来说却也有一定的参考价值。

邵雍对于《易》数的探讨，涉及面颇广，以上所论仅是他的易学体系中的几项内容。从这几项内容的解剖当中，我们可以发现，邵雍的学说不仅有较深厚的理论基础，而且对于社会政治生活有指导意义。

《周易》象数学在北宋年间通过陈抟、种放、穆修、李之才、范谔昌、刘牧等人的发扬和图式推演，到了邵雍《皇极经世》行世时已经大大丰富其内容，与汉代的《周易》象数存在着许多重要区别。邵雍的数学是北宋易学的一大支派，它吸取了前人的许多成果并作了重要的发展，对南宋以后的易学研究有突出推动作用。由于宋代《易》象数学本起于道士修炼活动，与隐居道人的易学一脉相承的邵雍数学自然也适用于身心修行实践。邵雍为了发《易》数之秘，发扬前人传统，绘制了许多《易》图，其中最有名的就是先天图或称天根月窟图。他在《观物外篇》中曾对先天图等《易》图作出某些解说，称其先天学为心法，可以用来指导身心修行。从这个角度看，邵雍的这一套理论仍具有养生学意义，但是他由此而导出“万化万事生乎心”<sup>②</sup>的结论，这又使其学说带上了主观精神论的色调，对后世起了不良影响，这也是我们所必须看到的。

《皇极经世观物外篇衍义》卷二，第 136～137 页。

《皇极经世观物外篇衍义》卷八，第 557 页。

### （三）义理之学的道学化

易学体系在北宋的演变，除了表现在图书象数学的勃兴之外还表现在义理之学的道学化。

所谓道学 又称理学。这是以继孔孟“道统”为宗旨 以讲求“性命义理”为主的一个哲学流派。“道学”之称 始于北宋。张载称：“朝廷以道学政术为二事 此正自古之可忧者。”<sup>①</sup> 道学在北宋中期虽然还没有成为官方哲学，但在学术界却有颇大的影响。元代宰相脱脱总编的《宋史》将周敦颐、程颢、程颐、张载等二十余位学者之生平事迹编入道学传。这些人潜心于性命义理的探讨，留下了相当丰富的思想材料。

宋代的道学本来就同以陈抟为宗的道教象数《易》有渊源关系。道学的创始人是周敦颐。周氏作有《太极图说》与《通书》 其学即出于陈抟的《易》说体系。南宋陆象山说：“朱子发谓濂溪 周敦颐号 得太极图于穆伯长 伯长之传 出于陈希夷 其必有考。希夷之学 老氏之学也。”<sup>②</sup> 与陆象山同代的朱震也有相似的看法。这说明道学一开始即打上了道教《易》说色彩 实际上 如果我们考察一下周敦颐的太极图式以及《太极图》亦可看出周氏之学的确与道教思想密切相关。周氏说：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静 互为其根 分阴分阳 两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也 各一其性。无极之真 二五之精 妙合而凝。乾道成男 坤道成女。二气交感 化生万物 万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而为灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分 万事出矣。

张载：《张载集》，1978年版，第349页。

陆象山：《陆九渊集》 中华书局 1980年版 第24页。

周敦颐：《太极图说》，《四库全书》第697册 第9~10页。

我们知道，“无极”一词本出于老子学说。《道德经》第二十八章云：“常德不忒，复归于无极。”《庄子·在有》篇也出现了“无极”这一术语：“入无穷之门，以游无极之野。”老庄道家所创立的这个术语在后来的道教中成为重要的范畴。陈抟“无极图”名称即取自老庄学说。比较一下陈抟的无极图与周敦颐的太极图，可知两者相差并不大。只是陈抟图式乃自下而上看，重在“复归”，而周敦颐之图式乃自上而下看，重在明“化生”之理。所以黄宗炎说：“方士之诀，逆则成丹。茂叔之意，以为顺而生人。太虚无有，有必本无。是为最上○。乃更炼神还虚，复归无极之名，曰无极而太极。”<sup>①</sup>这就说明周敦颐的太极图实为陈抟无极图的流变。

有关周敦颐与道教的关系问题，我们从周敦颐本人的一些诗作中也可以找到答案。他在《读英真君丹诀》一诗中写道：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化几。子自母生能致主，精神合后更知微。”<sup>②</sup>这里所指的“英真君”即“阴真君”。据《仙苑编珠》卷下载：阴真君，名长生，系东汉和帝公元88—105年在位，阴皇后之高祖，虽生于富贵之家，而喜务道教，闻马鸣生得神仙之道，师事之，得《太清神经》，曾入武当山石室合丹，相传著有《丹经》九篇。考《正统道藏》中收有《阴真君还丹歌注》一卷，题希夷陈抟注。该书之注末有“逢此诀，会此言，炼之饵之成真仙”数句，可见，《阴真君还丹歌》又可称为“诀”，因该篇是专讲还丹的，所以略称为《丹诀》。周敦颐诗中有“信希夷”之语，很可能他看见的《英真君丹诀》不是《正统道藏》中的《阴真君还丹歌》，但他涉及道教的神仙人物并且表示“信希夷”，这同样说明他的思想与道教有着非常密切的关联。由此，我们再回过头看周敦颐的太极图及《太极图说》就更加确信他是“信希夷”的，他的“太极”之前冠以“无极”，这就使其学说的本源论同道教思想发生部分重合。周敦颐如此，其他后继者就难以割断这种联系。

黄宗炎：《太极图说辨》，《四库全书》第40册第752页。

周敦颐：《周子全书》卷十七。

不过，道学毕竟不是道教。道学中人从道教思想体系中吸取营养，但他们又进行了重新的建构。道学家们以继承孔孟儒家道统为己任。他们站在儒家立场上来谈论性命义理。这在周敦颐的《太极图说》中已略见端倪。周氏在描述了“无极而太极”的生化运动之后紧接着说：

圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣），而主静（自注：无欲故静）立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰立天之道曰阳与阴，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰原始反终，故知生死之说。大哉《易》也，斯其至矣！

“中正”本是《周易》爻位说中的一条重要原则。《易》有经卦别卦之分。经卦之爻，第二爻为“中”，别卦即两经卦相重，故又称重卦。重卦六爻，第二爻居下卦之中位，第五爻居上卦之中位，两者象征事物守持中道。《周易》的这种思想成为我国先秦许多哲学派别的理论基础。而儒家学派对于《周易》的持中思想更加以弘扬。儒家创始人孔夫子的“中庸”即是以《易》持中思想为本的。他说：“君子中庸，小人反中庸。”<sup>②</sup>什么叫“中庸”呢？程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”<sup>③</sup>《中庸》谓：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。”朱熹认为，喜怒哀乐就是“情”，这四者之未发，那就是处于静的状态时的“性”，情发的时候无所偏倚，那就是“正”，无所乖戾，那就是“和”。中之所以被叫做“大本”，那是因为天命之性，天下之理都是发端于中。由此可见，“中正”论乃是儒家性命义理之学的根本。周敦颐在《太极图说》中所指的“中正仁义”乃是儒家的思想核心。如果说周敦颐的学说是以道教图书为“形”，那么，儒家思想则成为其学说之

《太极图说》，《四库全书》第697册，第10～12页。

朱熹：《四书集注·中庸章句》，岳麓书社1985年版，第31页。

《四书集注·中庸章句》第29页。

“质”两相结合而构成了他的“道学”。由于周敦颐是以儒家思想为“质”来建立道学的，一切思想资料到了他的手里便要受到这一核心的“磁化”。有关《周易》义理资料的运用也不例外。概括地说，这就是义理之学的道学化。此等变形并非仅仅表现于周敦颐一人的学说之中，其他道学家，诸如程颢、程颐、张载之言谈著述中均可以找到证据。

大体而言，义理学的道学化略见于如下二端：

其一 从《易》的‘性质本旨论’方面来看。《周易》是一部什么书？这是易学研究者必须回答的一个基本问题。由于每位易学研究者立场不同，其结论自然也是不同的。道学家们从弘扬孔孟道统的立场出发，必然就把《周易》看作一部圣人垂教天下的经典。周敦颐在《通书》中指出，《周易》一书是讲圣人之道的。“圣人之道，仁义中正而已矣。守之贵，行之利，廓之配天地。”<sup>①</sup>周氏这段话的思想脉络与《太极图说》是一致的。虽然他在这里并不是在为《周易》下定义，但却力图概括《周易》的本旨，这实际上还是围绕《周易》性质问题展开的。正像他对太极图的解释一样，周敦颐的目的是要弘扬圣人之道，告诉后人学习圣人之道之门径。他把“仁义中正”与天地相配合，这就是为了显示《易》理的“至公无私”的普遍性质，因为天地运行乃是既公且正的。关于此，程颐作了详尽的说明：

圣人作《易》以准则天地之道。易之义，天地之道也；“故能弥纶天地之道”……“弥纶，遍理也，遍理天地之道。而复仰观天文，俯察地理，验之著见之迹，故能‘知幽明之故’。在理为幽，成象为明；‘知幽明之故’，知理与物之所以然也。原，究其始；要，考其终，则可以见死生之理。

所谓‘准则’就是让人作为指南的法则。既然圣人作《易》是以天地为法则的，所以《易》就是一部讲天地之道的书。它是高度概括，无所不

周敦颐：《通书》，《四库全书》第 697 册，第 30 页。

《二程集》，中华书局 1981 年版，第 4 册，第 1028 页。

包的 这就叫做“遍理”。在程颐的心目中,《易》的卜筮之道已经降居次要地位。“理”成为重心和根本。理就是天地之道。这种说法与周敦颐以“中正仁义”配“天地”的思想是相贯通的。尽管程颐和周敦颐大大地抬高了《周易》的地位,但从其“性质论”中我们却可以看出道学家是怎样把《周易》当中的义理加以阐述从而构造其道学的“思想宫殿”的。

其二 从《易》的卦爻辞及《十翼》的内容之探讨方面来看。道学家们从孔孟道德哲学的立场来认识《周易》的性质和宗旨,这就规定了他们探讨《周易》内容的方向。与象数派不同,义理派向来是关心《周易》卦爻辞以及《系辞》、《象传》等十篇解释《易》古经的作品内容的。这种传统也在道学家当中得到继承。虽然,道学家中也有象数派(如邵雍)但大部分则属于义理派。要阐明《周易》之义理,当然不能像麻衣道者那样只是面对卦象来进行“心悟”,而必须理会《周易》中的文字系统。因而,王弼所开创的解《易》方式便在道学家中许多中坚人物的著述里发展起来。程颐作《程氏易传》、《易序》、《易传序》、张载作《横渠易说》、《正蒙》(此书还包括对其他儒家经书的阐释内容)等都是遵循着王弼的释《易》条例的。不过在如何对《周易》卦爻辞及《十翼》的内容进行说明的问题上,程颐、张载这些道学中的义理派人物又采取了与王弼不同的思想路线。王弼是以老庄思想来解《易》的,他要发明的是《易》的玄学意蕴,而程颐、张载一类道学家最为关心的却是社会问题。因此,在阐释过程中必然就输入了反映时代精神的新儒家道德哲学内容。

我们先来考察一下程颐对“乾道”的一通论述吧。《周易·乾》卦《彖传》称:“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”对此,程颐解释说:

卦下之辞为彖。夫子从而释之,通谓之彖,彖者,言一卦之义。故知者观其彖辞,则思过半矣。大哉乾元,赞乾元始万物之道大也。四德之元,犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者。万



物资始乃统天，言元也。乾元统言天之道也。天道始万物，物资始于天也。云行雨施 品物流行 言亨也。天道运行 生育万物也。大明天道之终始 则见卦之六位 各以时成。卦之初终 乃天道终始，乘此六爻之时，乃天运也。以御天，谓于当天运。乾道变化，生育万物 洪纤高下 各以其类 各正性命也。天所赋为命 物所受为性。保合太和乃利贞 保谓常存 合谓常和 和合太和 是以利贞也。……天为万物之祖，王为万邦之宗。乾道首出庶物而万汇亨 君道尊临天位而四海从。

程颐是围绕着‘乾元’问题来展开他的论述的。由于乾卦在《周易》中是以天为本象的，程颐论乾元，这就自然地要转到对天的地位之认识上来。天在古代有各种不同的含义，殷周时期，它本是最高的人格神——上帝的代名词。《诗经·玄鸟》云：“天命玄鸟 降而生商。”这就是在人格神意义来使用‘天’这一名称的。另外‘天’还有‘自然之天’的意义。春秋战国时期，诸子百家几乎都谈及天，道家主要是从自然属性上来论天的 而儒家对天的认识则较隐晦。孔子说：“天何言哉 四时行焉 百物生焉。天何言哉？”<sup>②</sup> 这看来好像暗示了天的自然性质。不过，孔夫子心目中的“天”又是可畏的。出于天人相应的思维模式，《易》本来所具有天与人君相配的观念经过孔夫子的整饬而更加牢固。汉代以来的儒家经师为了论证封建君主制度的合理性，突出君主的地位，往往对天大加歌颂。在儒家的思想体系中，天是所有等级中最为崇高的，而君主与天相配，他在人类社会中自然也就居于万民之上。由此可见 儒家的‘崇天’宣传实际上就是对君主的赞扬 就是为了维护君君、臣臣、父父、子子的等级制度。在这一点上 程颐的思想与儒家先驱的倡导是不相悖的。所以 我们可以说 程颐将《周易》义理之学道学化，这实际上是按照儒家的社会政治路线来进行的。

儒家是入世的。这不仅表现在他们对社会政治的关心，而且表现

《二程集》第3册 第697~698页。

《论语·阳货》。

在他们对伦理道德的重视。道学家们在这方面尤其突出。从周敦颐到二程，从二程到张载，他们的学术体系尽管存在着这样那样的区别，但注重礼教的探讨却是共同的。周敦颐在对《周易·乾》卦《彖传》进行发挥时把“乾元”当作“诚”之根，把“易”当作“性命”之源。同时，他还认为诚是五常之本，百行之原。周敦颐所提出的“诚”即是从礼教意义说的。曾经师事于周敦颐的程颐在《程氏易传》中也大谈道德问题。他不仅接过了周敦颐关于“诚”的论题，而且引申之，广论“善世”、“正己”教人“内积忠信”以进德。至于张载论《易》，也同样在道德意蕴方面作了深入的发挥。他在《横渠易说·系辞上》中说：“夫《易》圣所以崇德广业，以知为德，以礼为业，故知崇则德崇也。此论《易》书之道，而圣人亦所以教人。……天地设位，故易行乎其中，知礼成性，则道义自此而出也，道义之门，盖由仁义行也。”他认为《周易》这部书是圣人用来对社会进行德化教育的，其中包含着“礼”的精髓，道义的真谛，能够行仁义，则最终便能合于道义。显而易见，《周易》到了张载的手中也已成为道德哲学的载体。

种种迹象表明，易学发展到宋代，不仅其象数的内容大为衍扩，发生了变迁，而且其义理的内容也被道学家作了符合时代精神的新解释。这一切为道教文化的进一步发展开辟了更为广阔的前景。此后，儒道两家在一些场合虽然发生过思想交锋甚至冲突，但在实际上互相融合的趋向则日益明显。

## 第七章 道教养生学对易学的进一步应用和发挥

### 一、道教养生学的新气象

如果说早期道教曾经在易学体系的基础上建构养生学的理论 那么 随着《周易》图书学的勃兴,道教养生的理论探讨以及实践活动也就更加热烈地开展起来。纵观历史 不难看出 易学与道教养生学的发展存在着互相推动的关系。为了论述道教养生学对易学的进一步应用和发挥问题,在此有必要对北宋以来道教养生学的新发展之面貌作一番概要性描述。

正像唐朝一样 宋朝是一个崇道的社会 许多皇帝都热衷于道教的治国养生学说。《续资治通鉴》卷五载:“开宝二年(969)五月,闰月,戊辰,次镇州,召道士苏澄。按,《玉壶清话》作苏澄隐,入见,谓曰:‘朕作建隆观,思得有道之士居之,师岂有意乎?’对曰:‘京师浩穰,非所安也。’壬申,幸其所居,谓曰:‘师年逾八十而容貌甚

少 盍以养生之术教朕!’对曰:‘臣养生 不过精思炼气耳 帝王养生,则异于是。《老子》曰 我无为而民自化 我无欲而民自正。无为无欲,凝神太和 昔黄帝、唐尧享国永年 用此道也。’帝悦 厚赐之。’宋开国皇帝赵匡胤不仅为道士建了宫观,而且还亲自到苏澄隐居住的地方询问养生之道,这即表现了赵匡胤兴趣于道教之学,又反映了他对道教的支持。

宋太祖热衷于道教养生学,宋太宗何曾不是如此?太宗赵光义(匡义)上台不久,一方面召著名道士到朝廷做道场,另一方面则留心于道教的养生方术。许多精于养生术的道士都得到宋太宗的器重。例如丁少微就是其中一个。《宋史》卷四百六十一载,丁少微系亳州真源人,为道士,持斋戒。他既精通道教礼仪,且身怀‘服气’之绝技,据说百余岁了,仍然健康无病,与陈抟齐名。宋太宗知道丁少微的事迹之后,于太平兴国三年(978)把丁少微召到朝廷达数月之久。此外,当时的宋州睢阳籍道士王怀隐也得到了宋太宗的重用。《宋史》卷四百六十一载,太宗在藩邸时,平常相当留意于医术之事,藏有名方千余道,都是应用有验的秘方。为了整理推广,他下令精通医学养生术的道士王怀隐以及副使王佑、郑奇,还有医官陈昭互相配合,校对分类,编纂成书,每部均以隋太医令巢元方《诸病源候论》冠其首,方药次之。这套大型医书共有一百卷。书编成之后,宋太宗还亲自写了序言,赐名曰《太平圣惠方》,下令刊刻,颁布天下。在这项大型医书的编纂过程中,道士王怀隐是起了主导作用的。

到宋真宗时期,社会上掀起了崇道热潮。宋真宗身体力行,领导当时的道教活动。先是梦神人降告,以为当得天书《大中祥符》三篇,导演‘天书降世’闹剧,于天贶殿建道场,举行大规模道教斋醮仪式;继而诏天下广建天庆观,建玉清昭应宫,大赦天下,上玉皇大帝宝册、袞服等,在进行各项常规道教活动过程中,宋真宗也特别留心那些有养生异术的道士。太平繁昌人赵自然,十三岁时因得重病由其父亲

抱往青华观度为道士，得辟谷之法，神气清爽，每闻火食之气味即呕吐。只是吃些生果饮清泉而已。作有《元道歌》讲修炼之大要。赵自然的事迹传开之后，知州王洞写了表章上奏朝廷，太宗皇帝即召赵自然进京，亲自询问道法，赐给道士服并钱三十万，留住京都一月有余方遣归青华观。大中祥符二年（1009）宋真宗诏：“如闻自然颇精修养之术”<sup>①</sup>，特使将诏书转送杨覃，吩咐杨覃查访赵自然行迹；同时，宋真宗还指派内侍武永全，到繁昌请赵自然进京，宋真宗多次向赵自然询问道法，赐给赵自然紫衣，改青华观之名为“延禧”。

宋真宗在位年间，受到召见的著名道士还有贺兰栖真、柴通玄、赵抱一等。据《宋史》卷四百六十二载，贺兰栖真自言百岁，善于服气，不怕寒，不惧酷暑，往往辟谷不食，但心血来潮之际却也饮酒出游，有时甚至能够一次性地吃上几斤肉。开初，贺兰栖真住在嵩山紫虚观，后又迁济源奉仙观。景德二年（1005）宋真宗诏曰：“师栖真岩壑，抗志烟霞，观心众妙之门，脱屣浮云之外。朕奉希夷而为教，法清静以临民，思得有道之人，访以无为之理。久怀上士，欲觐真风，爰命使车，往申礼聘。师其暂别林谷，来仪阙庭，必副招延，无惮登涉。今遣入内品李怀赞召师赴阙。”从这篇诏书看，宋真宗对于深通道法的著名道士是相当尊敬的，他不仅表白自己信奉道教，而且希望通过召见贺兰栖真而行“无为”之理。他所指的无为之理首先是从政治上说的，但也包括养生内容。因为老子的“无为”本来就是一个抽象的概念，道教讲无为即体现养生治国的统一性。宋真宗作为一个自称“奉希夷而为教”的崇道皇帝，对于“无为”的这种内涵当然是心领神会。不过，从其种种表现来看，宋真宗屡诏道士问“无为”之理，内心更为关心的恐怕是养生之道。这从柴通玄的奉诏之事可得到进一步的佐证。柴通玄系陕州阌乡人，入道于承天观。到了宋真宗登基时，柴通玄已有一百多岁，他善于辟谷，且能行“长啸”之术，抵达京都。宋真宗召见柴通

玄柴氏“多以修身慎行为说”<sup>①</sup>。祭祀汾阴的时候，宋真宗又召见柴通玄，“问以无为之要”<sup>②</sup>。据说，柴通玄于汾阴之祭祀的第二年自称罗山太一洞主，派弟子张守元、李守一进京献上龟鹤，向官僚士庶宣讲生死之要。这些事迹表明柴通玄终生几乎是以养生为业的，在许多场合，柴通玄都是以一个关心养生事业的道者面目出现的。既然如此，宋真宗多次召见柴通玄，这就充分反映了养生之事在宋真宗心目中是占有重要地位的。

宋真宗之后，由于经济上的原因，朝廷颁布了许多限制佛道二教活动的诏令，诸如减诸节斋醮道场，禁京城创造寺观等。从宋仁宗到宋哲宗，道教的发展处于相对停滞状态。可是，自宋徽宗登基始，道教又受到了高度重视。政和三年（1113）冬十一月，宋徽宗在蔡攸的护持下到南郊。刚刚出南薰门，宋徽宗在“玉辂”中产生了幻觉，问蔡攸说：玉津园的东面好像有重重叠叠的楼台，不知是个什么去处？蔡攸也声称自己看见云层里有楼殿台阁，隐隐数重，离地数十丈。宋徽宗问蔡攸有没有看见什么人物，蔡攸即奏：“有道流童子持幡节盖，相继而出云间，衣服眉目，历历可识。”<sup>③</sup>宋徽宗以为是天神下降，即作《天真降临示见记》。此后，宋徽宗常梦见道教神仙召见，于是诏告天下访求道教仙经。政和七年（1117）四月，宋徽宗对道录院说：“朕乃昊天上帝元子，为大霄帝君，睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚闵焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君权朕大霄之府。朕夙惜惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可上表章，册朕为教主道君皇帝。”<sup>④</sup>宋徽宗不仅要求当时的道教组织要正式册封他为教主道君皇帝，而且与道教信奉的神仙称兄道弟，把自己看作是天仙下凡者，这充分显示了宋徽宗对道教的崇信。他在位年间

《宋史》第39册，第13516页。

② 《宋史》第39册，第13516页。

《续资治通鉴》，中华书局1957年点校本，第5册，第2354页。

《续资治通鉴》第5册，第2386~2387页。

搞了很多道事活动，其目的乃是为了借助宗教神学宣传来巩固封建秩序；但同时也反映了他对养生学的关注。关于这一点，从他对一些著名道士的态度方面可得到说明。

崇宁二年（1102），也就是宋徽宗当上皇帝的第二年春正月，宋徽宗诏，许茅山道士刘混康修建道观，并要求刘混康要直奏灾福，不能“隐匿”（说假话 报喜不报忧）。《续资治通鉴》卷八十八《宋纪·徽宗》称：“混康有节行 颇为神宗所敬重 故帝 徽宗 礼信之。”同书又载：“崇宁四年（1105）秋七月甲寅，茅山道士刘混康加号葆真观妙冲和先生。”宋徽宗为什么这样地相信刘混康呢 这当然有多种原因 但同刘氏精通道教的祝由方术以及炼气之法是不无关系的。根据《茅山志》卷十一所载，刘混康系晋陵人，景祐二年（1035）生，嘉祐五年（1060）受度为茅山道士，博学有高才，被茅山派尊为第二十五代宗师 精通医道。“元祐元年（1086）哲宗后孟氏误针喉中 医莫能出。有司以高道闻，召见（指刘混康）进服符呕出 针刺符上 宫中神其事 赐号洞元通妙法师 住持上清储祥宫”。由此可见 刘混康早在宋哲宗时即以祝由医术闻名于世。宋徽宗曾多次写信和诗给刘混康。崇宁二年（1103）正月九日 宋徽宗在写给刘混康的一封信中说：“敕刘混康，修真务本高道有常之士，学业为心去执忘贪之德，持守去病之术，普设济人之方尔。”<sup>①</sup>崇宁四年（1105）五月二十九日 宋徽宗再次写了信，说刘混康“宅心道妙 显示神功 顺四序以凝和 寓一身而永福。灵符法水 久推济物之仁 保气存神 自得养生之妙。”<sup>②</sup>从这两封书信来看，宋徽宗对刘混康的治病养生之术是很赞常的。

种种迹象表明：道教在北宋是有深厚社会基础的。北宋时期的皇帝推崇扶植道教尽管带有政治目的，但这些皇帝向道士们学点养生之术却也是事实。皇帝的生活虽富足，而由于种种原因往往致使他们身体健康欠佳，尤其是到了晚年，其健康状况更是每日愈下，所以他

《茅山志》卷三，《道藏》第5册 第562页。

② 《茅山志》卷三，《道藏》第5册 第563页。

们总是希望学会长生不老术，于是频频召见道士，咨询养生道要。北宋皇帝的这种举动自然促进了道教中人对养生学的理论探讨和实践活动。因而 北宋时期 道教养生学比唐代以前有了很大的发展 能够称得上养生家的高道辈出，各种史籍颇多记载。

下面我们拟集中地探讨一下北宋紫阳派养生状况，为下一节研究道教养生学与易学的关系作些背景性的准备。

关于紫阳派的问题，学术界有一些不同的看法。我们这里是从养生的角度展开讨论的。为了叙述的方便 我们仍然沿用‘紫阳派’这个概念。所谓紫阳派就是以张伯端为首的南方道教流派。因其号紫阳，故名紫阳派。其主要代表人物除了张伯端之外 还有石泰、薛式、陈楠等。他们在养生理论和养生实践活动方面都有较高的建树。

张伯端 字平叔，一名用成（诚）天台（今属浙江省）人，自幼好学，长而涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术，都留心详究。先是传‘混元之道’，因未精而游历四方，孜孜访问。宋神宗熙宁二年（1069）随陆诜往成都，据说遇刘海蟾。海蟾授以金液还丹火候之诀。张伯端自此改名用成，苦修内丹。那时，有一个僧人修戒定慧，自以为得最上乘禅旨，能入定出神，数百里间片刻工夫即可到达。一天僧人与张伯端相遇，雅志契合。伯端请僧人一起神游远方。他们约定往扬州观赏琼花。于是两人同处静室，相对瞑目，出神而游。僧人神游的速度快，伯端刚刚到达扬州，僧人已经绕着琼花转了三圈。张伯端说，今天咱们两人一同到此，何不各折花一朵作凭证？僧应允。当他们收功时，张伯端问僧人琼花何在？僧人袖手两空，而张伯端却从手中拈出琼花来与僧人观赏。这是在道门盛传的逸闻趣事，虽有夸张修饰以神其事的成分，但也透出内丹功法的一些信息。其中之奥妙，张伯端曾透露一二。他说：“今世人学禅学仙，如吾二人者亦间见矣……我金丹大道，性命兼修。是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼指禅师之所修，欲速见功，不



复修命 直修性宗 故所至之地 人见无复形影 谓之阴神。<sup>①</sup>可见，张伯端的内丹功法与佛教禅宗的修行法式是不同的，他不仅要导引体内阳神出窍，而且要达到散成气、聚成形的效果。他认为要达到这种效果既要修性 又要修命 这就叫做性命双修。李道纯在《中和集》卷四中曾对此作了解说：“夫性者 先天至神一灵之谓也。命者 先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。见解智慧 出于心也 举动应酬 出于身也 思虑念想 心役性也。语默视听，身累命也。命有身累则有生有死，性受心役则有往有来。是知身心两字精神之舍也 精神乃性命之本也 性无命不立 命无性不存……师云：‘铁金丹 不达性 此是修行第一病。只修真性不修丹 万劫英灵难入圣。’诚哉 言与 高上之士 性命兼达 先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身，身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明 性圆明则无来无去 命永固则无死无生 至于混成圆顿 直入无为 性命双全 形神俱妙也。”在李道纯看来 性与命是不可分割的一个整体 性离不开命 命亦离不开性 只有两者兼具 才能脱离生死。这种说法是符合张伯端的内丹修炼精神的，可以说张伯端一生的养生活动正是以“性命双修”为指导思想的。他的许多诗词作品都反映了这点。

张伯端的内丹养生学说对北宋南方的道门中人有很大影响。直接承袭其学说者主要有石泰（1022—1158）。石氏字得之，常以药济人 不收受人礼品钱物 凡受治康复者 惟愿其种一杏树 久遂成林，故人们称他石杏林 又号翠玄子；《历世真仙体道通鉴》卷四十九载：“初 紫阳 张伯端 得道于刘海蟾。海蟾曰：‘异日有为汝脱 纒解锁者，当以此道授之 余皆不许。其后 紫阳三传非人 三遭祸患 誓不敢妄传。’据说 张伯端因事惹得凤州太守发怒 额上被刺了墨字 发配远方，途经郃境，碰上大雪，护送者与张伯端歇脚酒店，恰巧石泰也在此。于是同席饮酒。张石两人一见如故，甚是投机。由于石泰与郃境

太守是老乡，石泰面见太守为张伯端说情，张伯端之罪受赦免。为了表示救命之恩。张伯端便将内丹大法传授给石泰。石泰拜谢，遵嘱苦志修炼而道成，作《还元篇》行世。在这部诗集里，石泰以隐语的形式暗示内丹修炼的方法，介绍自己的养生经验。他深有感触地写道：“骤雨纸蝴蝶，洪炉玉牡丹，三更经日赫，六月素霜天。”<sup>①</sup>表面看来，这好像是在描绘自然景象，其实是在展示内丹修炼之效果，因为作者乃是采用象征方式进行表达的。他所谓“洪炉”就是人体，而“骤雨”则是肾水之气，“纸蝴蝶”、“红日”则是内丹之状。整首诗的大意是说，经过性命的修行，体内肾水之气上升，冲开重要的穴位，丹田真气开始聚集，形成了像“玉牡丹”这样的药物，继续调理，于是丹成而“红日”现。阴阳和合，正如六月里得到素霜一样，十分舒适，这是经验的结晶。如果没有丰富的内丹修炼实践，恐怕是难以写出这样的作品来的。可见，石泰也是一个出色的内丹养生家。

石泰的门弟子薛道光在内丹养生界的声誉也颇高。薛道光（1078—1191），一名式，一名道源，陕西鸡足山人（或称阆州人），字大原。曾出家为僧。宋徽宗崇宁五年（1106）冬，寓眉县之青镇，听讲于佛寺，巧遇石泰，时年已八十五岁，绿发朱颜，气宇非凡。夜间，石泰从事缝纫，薛道光颇感神异，于是念张伯端诗曲。石泰听后心受感应，即言明自己与张伯端的师生关系。薛道光稽首下拜，请授道法。石泰向薛道光传授了还丹口诀，并依道教戒律度薛道光为道士。薛道光去僧衣，成为紫阳派之传人。他作有《复命篇》及《丹髓歌》，皆言还丹性命之理。在《丹髓歌》的首章中，薛道光写道：“昔日遇师亲口诀，只要凝神入气穴。以精化气气养神，炼作黄芽并白雪。”<sup>②</sup>薛道光在诗中所称“师”就是指石泰。而“亲口诀”则表明薛道光的确是得到紫阳派之嫡传的，因为只有入室弟子才能被传以秘诀。薛道光得秘诀之后，勤苦修炼，成就道果，作颂云：“铁马奔入海，泥蛇飞上天。蓬莱三岛路，元

《修真十书·杂著指玄篇》，《道藏要籍选刊》第3册，第289页。

《道藏要籍选刊》第3册，第307页。

不在西边。① 正如前代养生家的作品一样，他在内丹修炼方面的造诣是很深的。

薛道光之后，复有陈楠对张伯端所创立的“性命双修”的内丹学也孜孜以求。陈楠(?—1213 或 1211) 字南木，号翠虚，惠州博罗县(今属广东省)白水岩人，以盘笼、箍桶为生。据说曾由毗陵禅师传给“太乙刀圭金丹法”，又得“景霄大雷琅书”于黎姥山神人。平常多捻土为人治病，所以人们称他为陈泥丸，后来被全真道南宗尊奉为祖师之一。按邓锜《道德真经三解》所述，陈楠乃张伯端一系的传人之一。这个说法为道门所承认。考《正统道藏》之《修真十书·杂著指玄篇》内收有《庭经》一篇，题为“翠虚真人述”，这当是陈楠的著作，其内容也是讲性命双修的内丹功法的。略云：“绛宫天子统乾乾，乾龙飞上九华天。天中妙有无极宫，宫中万卷指玄篇。篇篇皆露金丹旨，千句万句会一言。教人只去寻汞铅，二物采入鼎中煎。夜来火发昆仑山，山头火冷月光寒。曲江之上金乌飞，嫦娥既与斗牛欢。采之炼之未片饷，一气渺渺通三关。”他的这首诗通过意象的特殊排列，力图暗示内丹功的诀窍，展现性命双修的奥妙所在，对养生学说的研究而言，这显然是颇值得注意的。

总之，北宋时期，紫阳派的四位宗师都注重养生的实践活动，并且取得了可贵的经验。他们的经验不仅为本教派的弟子奉为要诀，而且对社会上的养生实践也具有推动作用。所以自南宋以后，紫阳派的养生活动更加热烈地开展起来，像白玉蟾、王金蟾、彭耜、邓锜、萧廷芝、李道纯都是有名的养生家。

如果我们把眼界再放宽一点，考察一下南宋以后其他道派，那就会发现，除了以张伯端为主宗的紫阳派之外，其他的道派也十分注重养生活动。譬如由王重阳创立于金代的全真道的历任掌教人大都可以称得上养生家。到了元朝，紫阳派与全真道汇合(统称全真道)构

《历世真仙体道通鉴》卷四十九，《道藏要籍选刊》第6册，第289页。  
《修真十书·杂著指玄篇》卷二，《道藏要籍选刊》第3册，第292页。

成南北二宗，彼此的学说互相渗透，养生活动就表现出更为迷人的魅力。再比如，净明忠孝道虽然侧重于伦理道德的修养，但养生对于该派门人来说也是必修课。至于真大道教、太一道、正一道又与朝廷帝王将相达官贵人有许多往来。正像北宋之前一样，南宋以后直至明清时期的帝王们对道教的养生活动总是给予支持，这就反过来促进了养生活动的开展和理论探讨。由于道教的养生理论本来就是按照《周易》的思维模式建立起来，在长期的发展过程中，《周易》的思想与方法必然也就成为道教养生理论的根本；另一方面，随着道教养生活动的展开，易学的研究受到了推动，于是两者的关系愈加难分难解了。

## 二、道教养生学与易学

当我们将宋元明清时期的道教养生状况有一个大体了解之后，就可以进一步地具体地研究一下该时期道教养生学与易学的关系了。

在展开论述之前有两点需要稍加说明：其一，前一节侧重于实践活动，本节侧重于理论。其二，前一节所描述的实践活动与本节所要研究的道教养生两者具有逻辑的关系，但在时间问题上却并不意味着前节所说一定发生在本节所要阐述的事项之前。两者的划分是总体上把握的。故而不要发生误会，在细节上寻找因果关系。这是笔者先得交待的。

### （一）紫阳派养生学与易学

如果说华山道士陈抟对图书学的研究和贡献标志着道教养生学对易学灵活应用的拓展，那么，紫阳派的理论思考则意味着这种灵活应用之拓展的进一步深入。由于该派的诸位宗师都经过了一定的文学训练，他们的作品大多具有文学的形象性。不过，形象只是一种表层的東西，透过其背后可以窥探到更为深刻的内涵，那就是易学之道。这里我们不妨先以张伯端的《悟真篇》为例来加以考察。

在道门中，《悟真篇》被认为是继《周易参同契》之后又一部炼丹要典。在思想上，《悟真篇》与《参同契》是一脉相承的。因而，《悟真

篇》的作者弘扬《参同契》的传统 援《易》以明丹道 这就是自然而然的事情。作者在该书的序中说：“《周易》有穷理尽性之辞，《论语》有毋意 毋 必 毋 固 毋 我之说。此又仲尼极臻乎性命之奥也……汉魏伯阳引《易》道交媾之体作《参同契》 以明大丹之作用 唐忠国师于《语录》首叙老庄言 以显至道之本末 如此岂非 教虽分三 道乃归一。”<sup>①</sup>在这里 作者不仅注意到《周易》中的性命思想 而且追述了自汉代至唐朝有关性命问题的一些论述，明确表示了三教合一的观点。这样，作为儒道共同遵奉的古老经典著作《周易》的形式与内容被广泛地运用于《悟真篇》的创作中便体现出一种主动性来。

从形式上看，《悟真篇》诗词的顺序是照《周易》之数理安排的。作者在序中还说：“仆既遇真筌，安敢隐默？罄所得成律诗九九八十一首 号曰《悟真篇》 内七言四韵一十六首 以表二八之数 绝句六十四首 按《周易》诸卦 五言一首 以象太乙 续添《西江月》一十二首 以周岁律。其如鼎器、尊卑、药物、斤两、火候、进退、主客、后先、存亡、有无、吉凶、悔吝 悉备其中矣。”<sup>②</sup>六十四首绝句合于六十四卦，这显然是根据《易》数原则来考虑的。而十六首七言诗为两个八的倍数 这里面包含着八卦的概念 至于一首五言诗所取法的“太乙”这也属于易学的一个支派，还有岁律自汉代以来就一直是以易学为纲要的。因而，《悟真篇》的这种结构安排很明显地表现了作者取法《周易》的指导思想。

从内容上看，《悟真篇》应用《周易》的例子更是随手可得。众所周知，内丹养生学的概念和思维方式系出于外丹学，而外丹学的建立又是以易学为本的。所以大凡讲内丹的书几乎都离不开易学的理论和概念。作为一部在道教内丹养生学说史上占有极重要地位的著作，《悟真篇》更是这方面的典型。该书首列《丹房宝鉴之图》就是明证。作者以“精神”列于“玄门”两侧 以玄门配乾阳 ☰ 之象 以“气血”列

《修真十书》卷二十六，《道藏要籍选刊》第3册 第390页。

② 《修真十书》卷十六，《道藏要籍选刊》第3册 第391页。

于“牝户”两侧，配坤阴（☷）之象；又以土罗络木火金水；以三层之“悬胎鼎”，应于《易》之“三才”以玄武、玉兔、月魄、黑锡等配坎卦，以朱雀、金乌、火龙、朱砂、日魂等配离卦。这一切都体现了《悟真篇》取法《易》象的思想。该书在开头绘制了《丹房宝鉴之图》虽是为了增强读者的内丹修炼感受性，但在客观上却为后人研究道教养生与《周易》的关系问题提供了图文并茂的资料。

循着《丹房宝鉴之图》的路径，《悟真篇》在运用诗词以暗示内丹修法之时也常涉及《周易》的象数学。这略见于如下数端：

其一 论“翻卦象”。《悟真篇》七言诗第五首云：

虎跃龙腾风浪粗，中央正位产玄珠。果生枝上终期熟，子在  
胞内岂有殊？南北宗源翻卦象，晨昏火候合天枢。须知大隐居鄆  
市，何必深山守静孤。

这首诗谈到了内丹修炼之初有关丹田的位置以及体内坎离二气的关系等等问题，接着在第五句里就正式地出现了“翻卦象”的提法。

所谓“翻卦象”这是就效法天地运行而炼内丹的意义说的。古代天文历学家为了表示日月运行的周期，曾经把《周易》六十四卦排在一个圈圈上并配上十二地支、二十四节气、二十八星宿等等。这种法式被道教内丹养生所借鉴。早在《周易参同契》中便已将这种法式用以指示修炼进程。《悟真篇》正是在此等基点上提出“翻卦象”之说的。按照天地运行的规则，《悟真篇》以乾坤两卦象征内丹鼎器（人体）以坎离为阴阳二气（炼内丹之药物）其余六十卦合一月三十日，循卦炼功。早晨《屯》卦用事表示“进火”晚上《蒙》卦用事表示“进水”如此循序渐进至三十日终于《既济》、《未济》两卦。卦终则复始，由《未济》回到了《屯》《蒙》。如果把这六十卦排在一环行图上，《屯》《蒙》与《既济》《未济》就构成首尾衔接关系。由首到尾，又由尾到首，这就是“翻卦象”的第一层意义。

“翻卦象”还有另一层意义，这就是“颠倒坎离”。《悟真篇》七言绝

句第十五首云：

日居离位翻为女，坎配蟾宫却是男。不会个中颠倒意，休将  
管见事高谈。

在后天八卦方位中，离卦在南方配火，为阳；坎卦在北方配水，为阴。可是在《周易》有关“乾坤生六子”的构想中，离为中女为阴，坎为中男为阳。这就是“颠倒”的寓意所在。再从卦象上看，离两阳爻在外，一阴爻在内；坎两阴爻在外，一阳爻在内。阴中有阳，阳中有阴。这又是一种“颠倒”。既然有颠倒就有反覆。于是“取将坎位中心实，点化离宫腹里阴，从此变成乾健体，潜藏飞跃尽由心”。<sup>②</sup>此谓把坎卦中的阳爻抽取了来填补离卦中的阴爻，离卦（二）就恢复成乾卦之象（二），这种构想与陈抟“无极图”中关于“复归无极”的观念是一致的。其用意在于还老返童，但其思想根基则是《周易》的逆数之道。

其二 论“三五”。《悟真篇》七言律诗第十四首云：

三五一都三个字，古今明者实然稀。东三南二同成五，北一  
西方四共之。戊己自居生数五，三家相见结婴儿。婴儿是一含真  
气，十月胎圆入圣基。

这首诗出现的数字是有排列规则的。三在东面，二在南面，两者相加为五；一在北面，四在西面，两者相加亦为五，中间土位戊己自含五数。东南西北中共有十五（见图 12 三五九归一图），这与张理在《易象图说》中所列陈抟《易龙图》之《二变甲图》（详见本编第一章）的排列法具有共同的对称性，只是一二三四所居位置颠倒而已。《悟真篇》这种象数思想来源于《周易参同契》。魏伯阳在《参同契》中篇云：“三五为一，天地至精。可以口诀，难以书传。”<sup>④</sup>这是运用《周易》的生数原理来暗示元气流向。俞琰释曰：“三者水一火二合而成三也。五

《修真十书》卷二十七，《道藏要籍选刊》第 3 册，第 405 页。

《修真十书》卷二十七，《道藏要籍选刊》第 3 册，第 405 页。

《修真十书》卷二十六，《道藏要籍选刊》第 3 册，第 400 页。

俞琰：《周易参同契发挥》卷七，《道藏》第 34 册，第 427 页。

者，土也。三五为一者，水火土相与混融，化为一气也。斯时也，玄黄相杂。清浊未分，犹如天地浑沌之初。少焉，时至气化，无中生有，则窈窈冥冥生恍惚。恍恍惚惚结成团而天地之至精孕于其中矣。<sup>①</sup> 俞琰这段话是从水火土三者关系着眼进行解释的。从其解释可知，魏伯阳《参同契》的数本具有符号的意义，它们可以转换成东西

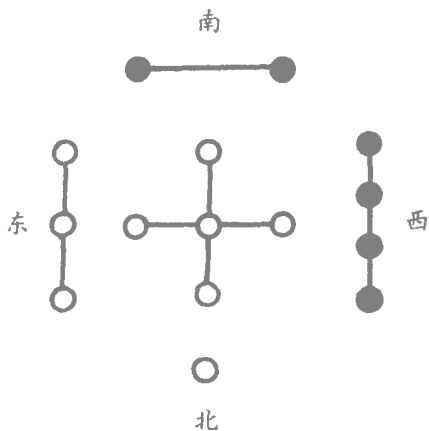


图 12 三五九归一图

南北中 又可以转换成木火土金水。《悟真篇》对这种‘内丹符号学’作了发挥。其本旨就在一个‘合’字。三与二合即木与火合；一与四合即金与水合；‘三家相见’即东西南北中五气朝元而结内丹。所以无名子有云：“龙属木 木数三 居东 木能生火 故龙之弦气属火 火数二，居南 二物 木火 同元 故三与二合而成一五。虎属金 金数四 居西，金能生水。故虎之弦气属水 火数一 居北 二物 金水 同宫 故四与一合而成二五。二五交于戊己中宫 属土 土数五 是成三五也。三五合而成丹。丹者一也。此三者结成婴儿 实希有也。”<sup>②</sup>从这种解释中，我们可以更清楚地看到《悟真篇》的‘婴儿’乃是一种比喻。其精髓所在就是运用早已为《参同契》所重视的《易》数原理来指导内丹修炼活动，以达到聚气的初步目的。

其三，论火候盈虚。如何修炼内丹，掌握“火候”是关键的一环。《悟真篇·西江月》第十二首云：

俞琰：《周易参同契发挥》卷七，《道藏》第34册第427页。

《修真十书》卷二十六，《道藏要籍选刊》第3册第400页。



不辨五行四象，那分朱汞铅银？修丹火候未曾闻，早便称呼居隐。不肯自思己错，更将错路教人。悟他永劫在迷津，似凭欺心安忍？

在《悟真篇》看来，如果不知道火候是怎么回事，终将误入迷途。倘若自己不知错误，又教给别人，那就是错上加错。为了避免错误的发生，就必须学会《易》理，能够分辨“五行四象”。《悟真篇》有关“火候”重要性的见解本身贯穿着易学的基本法则。

如何掌握火候呢？《悟真篇》认为，其大要所在就是明了天地阴阳消息的规律，它说：

天地盈虚自有时，审观消息始知机。由来庚甲申明令，杀尽三尸道可期。

天地运行是有规律的。如果上升到《周易》的阴阳范畴来认识，那么“盈”与“息”乃是阴化为阳，而“虚”与“消”乃是阳化为阴。阴阳的消长是有迹象显示的，抓住了其迹象就可以深入知其本质。譬如月亮的出没，汉代的易家经过观察之后制定八卦纳甲法以表现之。这就是对其规律的一种把握，《悟真篇》认为修炼内丹，掌握火候可以月亮出没规律作为参照系。所以无名子说：“天地盈虚因月而见。月从日生。初三日震庚生形，初八日兑丁上弦，十五日乾甲圆满，天地盈之时也，十六日巽辛受统，二十三日艮丙下弦，三十日坤乙消灭，天地亏之时也。”<sup>③</sup> 这里面提及的震、兑、乾、巽、艮、坤系《易》学纳甲法中六个表示月亮晦朔弦望周转规律的卦象。《悟真篇》中的所谓“庚甲申明令”即包含着纳甲法的内容。引入纳甲法的目的就在于要暗示门人及时抓住了阴阳进退的时机。

在易学中，天地阴阳运转有各种不同的表示法。除了纳甲法之外，《悟真篇》认为十二消息卦之法对于内丹修炼的火候掌握来说也

《修真十书》卷十九，《道藏要籍选刊》第3册，第422～423页。

《道藏要籍选刊》第3册，第412页。

《道藏要籍选刊》第3册，第412页。

很有指导意义，故而它在《西江月》词中有云：

冬至一阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦逆晨超，望罢乾终  
姤兆。日又别为寒暑，阳生复起中霄。午时姤象一阴朝，炼药须  
知昏晓。

十二消息卦即复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤。前六卦阳升 后六卦阴升。一年十二个月 以十一月配复卦，一阳始生 过三十日增加一阳爻，于是进为临卦，再过三十归又增加一阳爻，于是进为泰卦 所谓‘孟春正月 三阳开泰’即是此意。余者类推。十二消息卦不仅可与年相配，也可以与月和日相配。就月而论，三十日配十二卦，那就是两日半一卦；就日而论，十二时辰配十二卦，那就是每两小时配一卦。《悟真篇》引入十二消息卦是为了表明：不论年还是月日都有阴阳之往返。修炼内丹，掌握火候就是遵循天地卦象所展示的阴阳规律。

《悟真篇》通过易学卦象来说明火候，这并不是要人们拘泥于卦象。它说：

卦中设象本仪形，得象忘言意自明。后世迷徒惟泥象，却行  
卦气望飞升。

这就是说，易学中的卦象本是物象模拟，看卦象是为了更好地掌握其内在意旨，如果仅仅停留在卦象以及阐释卦象的那些文辞上，那就不能真正明了根本。学习内丹修炼的也是如此。历来丹家总是借助卦象来表达其奥义，如果被内丹学大门之前的卦象挡住了，那就无法窥见其堂奥。因此《悟真篇》告诉人们要‘得象忘言’且不泥象。这种思想出自王弼一派的义理之学。由此可见，《悟真篇》与易学的关系虽然主要表现在象数方面，但也没有忽略义理。

《悟真篇》之后 紫阳派的门人亦大多注意易学的应用 这尤其表现在《金液还丹印证图》一书之中。

《修真十书》卷二十九，《道藏要籍选刊》第 3 册 第 422 页。

《修真十书》卷二十八，《道藏要籍选刊》第 3 册 第 412 页。

《金液还丹印证图》题龙眉子撰 末有林静熏写的《后叙》称：“今考诸序事本末 则知为紫阳宗脉。”按此 则该书作者龙眉子乃是紫阳派门人。书中首图又有王启道的题词 略云“此图系先师玉蟾亲受 得祖师龙眉子亲笔图述 非人勿示 宝之惜之。”这里提到的“玉蟾”即紫阳派五祖之——白玉蟾，而题词者王启道即白玉蟾的弟子王金蟾。从其题词来看，《金液还丹印证图》当是在紫阳派当中传授的一部秘籍，经过了白玉蟾、王金蟾的整理而行世。

《金液还丹印证图》是根据《周易》的逻辑法则来安排层次的。龙眉子在序言中说：“夫炼金丹者必有所自，故有原本焉。有本然后生，故有乾坤焉。用乾坤烹炼 故有鼎器焉。鼎器有药物 故有铅汞焉。铅汞明分两 故有和合焉。和合成黄芽 故有真土焉。丹成贵能取 故有采取焉。作用有规模，故有制度焉。制造有同志，故有辅佐焉。此在外法象 造丹之力章也。采得然后服 故有服丹焉。服毕务温养 故有九鼎焉。温养全藉火，故有进火焉。火候有进退，故有退火焉。进退有药象 故有抽添焉。进退有休息 故有沐浴焉。沐浴罢丹成 故有金液焉。丹虽已成 虑性未能 故有抱元焉。守一抱元 命固性彻 形飞天阙 位证真人 故有朝元焉。此在内法象 养丹之九章也。”<sup>①</sup>龙眉子在序中使用的术语虽然是出自外丹说，但其本旨却在于修炼内丹。因而，他的这部书也属于养生之类。从其序可以看出，该书每章有着内在的逻辑关系。其理系出自《周易·系卦传》。该传称：“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物 故受之以《屯》 屯者盈也 屯者物之始生也。物生必蒙 故受之以《蒙》 蒙者蒙也 物之稚也。物稚不可不养 故受之以《需》 需者饮食之道也。饮食必有讼 故受之以《讼》。讼必有众起 故受之以《师》……”《周易·序卦传》是描述分析六十四卦次序的一篇文章，目的在揭示各卦前后相承的义旨。今日我们所见《周易》六十四卦的顺序刚好与《序卦传》所述相合 可见 其卦序由来已久 这种安排体现了先圣的精密思考。对照一下《序卦传》、再推敲

一下龙眉子的序言 即可明了《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展的取法了。

《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展观的取法 这不仅体现在序言里，而且贯穿全书的始末。该书按照《周易·系辞传》的“太极”学说来演述炼丹的过程。在第一章《原本》里即称：

溟滓无光太极先，风轮激动产真铅。都因静极还生动，便自无涯作有边。一气本从虚里兆，两仪须信定中旋。生生化化无穷尽 幻出壶中一洞天。

很显然，这首诗是在讲述内丹修炼原理的，因为作者在第二句所说的“产真铅”正是内丹的一种象征，而最后一句的“壶中洞天”也是内丹家向来追求的境界；但作者不是平铺直叙地教人修炼的方法，而是运用《周易》的“太极”理论来说明内丹修炼的根本。在作者看来，太极乃是万物之先，也是真铅之源。太极涵阴阳，一动一静，互为其根。阴阳两仪，对立统一，构成了周转运动，这是宇宙生化之本，也是生命存在的内在动力。作者在这首诗里贯彻着《周易》太极哲学的协调、运动、变化、生长的观念，同时也融合了老子关于“道生一，一生二，二生三”的思想。

在第三章《乾坤》中，《金液还丹印证图》的作者以《周易》的乾坤两卦为总法象，以示阴阳相合、归根返元的修丹大要：

混元未判是先天，清浊分来二象全。坤女乾男偏一气，木龙金虎间千年。都将孤寡为修道，岂信刚柔可造玄。日用不知颠倒理 若能达此是真仙。

所谓“先天”即是两仪未分的混沌本元，而两仪未分即为太极。由此可知，《金液还丹印证图》作者在《乾坤》章中是以太极为本体。当然这一章与《原本》章所要阐述的侧重点毕竟不同。如果说《原本》章是依顺时方向来思考太极生化运动问题，那么《乾坤》章则“反其道而行之”，

《道藏》第3册，第103页。

《道藏》第3册，第104页。

重在说明‘颠倒’之理。这里的‘颠倒’与《悟真篇》的‘翻卦象’在基本精神上是一致的，用意都是为了揭示‘复归’的内丹养生旨趣。从乾坤的总法象上看，‘颠倒’表现为翻地覆天。本来天在上而地在下，天为阳地为阴；阳气上升而阴气下降，两相分离而不交；今使乾居下而坤居上，则阴阳二气相交而既济，则‘男女同室’（这是一种比喻），二仪复合，归于太极而无极。再从木金龙虎的关系上看，这也体现了作者的阴阳和合归根的思想。因为无论是木金还是龙虎，在方位符号中它们都是相对的。木龙在东而金虎在西。炼内丹应当就是要使对立性的两方配合行动，而不使其孤行，才能达到刚柔互济的目的。这在根本上也是合于《周易》“刚柔相摩，八卦相荡”的思想。

在外丹合成过程中，道教中人很注意‘制度’问题，这种形式也为内丹修炼所借鉴。所以《金液还丹印证图》专立《制度》一章，谓：

坛筑三层天地人，九宫八卦布令匀。镜悬上下祛精怪，剑列方隅镇鬼神。禹步登时三界肃，罡星指处百魔宾。叮咛刻漏无差误，片饷工夫万劫春。

这里所讲的‘筑坛’系炼外丹中的定位问题。同样道理，内丹修炼也需定位。怎样定位呢？就外丹而言，定位就是选择一个合适的地点建造三层的炼丹坛；就内丹而言，定位就是分清楚人体上中下三焦，明确三丹田的位置，以便导引行气。内外丹的定位形式尽管有不同，但其理则一，这就是《周易》的‘三才之道’。当弄清楚了上中下三层结构之后，就可以进一步地列出九宫八卦的位置。一般地说，这是按照后天八卦方位即周文王八卦方位来安排的。可见，八卦已经成为‘还丹’定位的标志。另外，《制度》章中所提及的‘禹步’也与易学有关。所谓‘禹步’是道教的重要方术。《洞神八帝元度经·禹步致灵第四》谓：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水不可预测高深，故设黑矩重望，以程其事。……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模

写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”从这一段描述来看，禹步是颇具神秘色彩的，难怪《金液还丹印证图·制度》章会对炼丹过程中所作禹步之法大加歌颂。不过，假如我们从具体的步法上加以考察，那就可以透过其神秘的外衣，看到其中所潜藏着的易学内容。据《抱朴子内篇·仙药》的记载，禹步的行程是：“前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”值得注意的是，禹步系一种“三三制”。我们知道，“三”这个数字在易学中相当重要。《易》的八经卦，每卦三画，所以禹步实际上是符合《易》数原理的。至于三步构成的“九迹”，则合于《易》的洛书之数。相传大禹得《洪范》九畴而创洛书九宫之法，这尽管也是神话，但我们从中可以看到易学的九宫八卦图式在道教中是被广泛地应用着的。《金液还丹印证图》之所以在《制度》章中引入禹步正是为了通过这种轨迹，进一步确定人体的九宫八卦位置，以便对内丹的修炼作“印证”。

当然，《金液还丹印证图》不光是上面所列举的几章与《易》有关，事实上，它从头到尾都贯穿着易的原则。可以说，张伯端所描述的内丹修炼之法发展到龙眉子的《金液还丹印证图》已经相当明显地体现出对易学的自觉应用精神来。这种精神在该派门人中弘扬，遂使内丹的理论与《易》的关系更为密切了。

## （二）全真道的养生学与易学

除了张伯端所传一系之外，全真道在气功养生方面也颇注意引入易学理论，尤其是该派的创始人王重阳大弟子郝大通更是如此。郝大通，原名璘，自称太古真人，号广宁子，宁海（治所在今山东牟平）人，“尝梦神人示以《周易》秘义，由是洞晓阴阳律历卜筮之术，厌纷华而乐淡薄，隐德于卜筮中”<sup>①</sup>。后从王重阳学道。著有修行问答歌诗及《周易参同契演说图象》等，凡三万余言，汇编而成《太古集》。该书今收入《正统道藏》中。《太古集》凡四卷，卷一为《周易参同契简要释

义》这可能就是《仙鉴续编》所说的《周易参同契演说》卷二及卷三收有《乾象图》、《坤象图》等三十三种易学养生图象 这些可能就是《仙鉴续编》所说的《周易参同契图象》。卷四则为诗词之类。

郝大通的《太古集》乃是一部应用《易》道以阐述内丹养生之理的专书。他在自序中写道：“予尝研精于《周易》删《正义》以为参同 画两仪、四象、三才、八卦、六律、九宫、七政、五行、星辰、张布日月 度躔有无，混成以为图像，述怀应问诗词歌赋，共一十五卷，分并三帙，以慕太古之风 目之曰《太古集》。夫太古者 太谓太易、太初、太始、太素 古谓远古、上古、邃古、亘古。务使将来慕道君子知其不虚为者也。且夫气象莫大乎天地 变通莫大乎阴阳。天地之英华 阴阳之根本 二气之谓也。木龙、金虎、赤凤、乌龟 四象之谓也。六七八九 其数之谓也。刀圭铅汞，生成备物之谓也。神遇气交，性命之谓也。紫府丹宫、灵台翠宇、琼楼绛阙、玉洞珠帘、玄关阳道、地户天门、玉液金精、黄芽白雪、真水真火、姹女婴儿、石人木马、九虫三尸、金翁黄婆、芝草丹砂，皆五行造化之谓也。”<sup>②</sup> 这篇自序表明 第一 郝大通的《太古集》是在精心研究了《周易》之后写的。第二 书名之所以叫做“太古”首先是为了表明其学乃出于远古“太易”之道。第三 他画两仪、四象、三才、八卦等《易》图以及演说易学目的乃是为了使慕道君子归根知本。郝大通在阐述天地气象、阴阳变通之理时，罗列了一大串内丹养生学隐语，这就显示了他和前代道教内丹养生家一样，乃是籍《易》以明道。

作为全真道“北七真”之一 郝大通精研于易 事出有因。如果追根溯源 那么郝大通这种研《易》之学风至少与“钟吕”之学术有关。全真道虽然创始于王重阳，但其学术传统却远有端绪。陈致虚在《金丹大要·虚无》中说：“我重阳翁受于纯阳而得丹阳 全真教立 长春、长生、玉阳、广宁、清静诸老仙辈 枝分接济 丹经为诀 散满人间。”陈致

按 今本《太古集》仅四卷 恐经后人重新调整或删减。

郝大通：《太古集·自序》，《道藏》第25册，第867页。

虚所说的“纯阳”就是指吕洞宾，“重阳”就是指全真道创始者王重阳，至于“丹阳”、“长春”等则是指王重阳的七位大弟子。他认为王重阳得到吕洞宾的传授，这在笔者看来当属托名而已，因为吕洞宾系唐末五代代人，与王重阳生活时代相距甚远，两者是不可能直接的师生关系的。不过在思想上，王重阳对吕洞宾有所继承却是事实。这样，师承于王重阳的“广宁真人”郝大通在思想上与吕洞宾存在渊源关系便不言而喻。正如我们在前面已经指出的那样，吕洞宾对易学也是颇为精通的。这可以从《钟吕传道集》当中得到进一步的证实。该书是钟离权与吕洞宾讨论道法的记录。在《论天地》篇中，吕洞宾记下了钟离权关于天地阴阳的一段论述，其略云：“天道以乾为体，阳为用，积气在上；地道以坤为体，阴为用，积水在下。天以行道，以乾索于坤，一索之而为长男，长男曰震。再索之而为中男，中男曰坎，三索之而为少男，少男曰艮。是此天交于地，以乾道索坤道而生三阳。及乎地以行道，以坤索于乾，一索之而为长女，长女曰巽。再索之而为中女，中女曰离。三索之而为少女，少女曰兑。是此地交于天，以坤道索乾道而生三阴。三阳交合于三阴，而万物生；三阴交合于三阳，而万物成。天地交合，本以乾坤相索而运行于道。乾坤相索而生六气，六气交合而分五行，五行交合而生成万物。”<sup>①</sup>《钟吕传道集》的这种天地阴阳五行六气之说显然是以《周易·说卦传》为依据的。尽管这是钟离权讲述的，但由吕洞宾记录，则说明吕洞宾接受了其易学思想。钟吕讨论天地阴阳五行六气问题，归根结底也是为了人体之修炼。关于此，吕洞宾有一首《沁园春丹词》可以为证。他写道：“七返还丹，在人先须炼己待时。正一阳初动，中霄漏永，温温铅鼎，光透帘帷。造化争驰，虎龙交媾，进火功夫牛斗危。曲江上，见月华莹净，有个鸟飞。当时自饮刀圭。又谁信，无中养就儿。辨水源清浊，木金间隔。不因师指，此事争（焉）知。道要玄微，天机深远，下手速修犹太迟。蓬莱路，仗三千行满，

<sup>①</sup>《修真十书》卷十四，《道藏要籍选刊》第3册，第338～339页。按：“乾道索坤道”原作“地道索坤道”有误。



独步云归。<sup>①</sup>这首词一开始就点出了基本宗旨 这就是“还丹”。从其内容看 吕洞宾的“还丹”即内丹功。他以凝练的笔触和象征的法式讲述了《参同契》的内丹功法 其中亦深藏易学的秘义。这种以易学之理明丹道的传统在全真道开创之初即得到了继承。根据《甘水仙源录》及《重阳分梨十化集》等书的记载，全真道祖师在度化其大弟子马钰时就运用《易》理来点拨。马大辨说：“孟冬初吉（重阳真人 赐浑梨令丹阳食之。每十日索一梨分送于夫妇 指马钰夫妇）自两块至五十五块……每分送则作词或歌颂，隐其微旨，丹阳悉皆酬和，达天地阴阳奇偶之数 明性命祸福生死之机。”<sup>②</sup>王重阳的分梨方式本身就隐藏着《周易》的象数意蕴。他将梨分为两块 这是表明“太极”化为两仪 至于最终成五十五块 则又合于《易》天地五十五之数。王重阳的大弟子 郝大通研《易》而论性命之源 修丹之法 这自然是以其师法为宗的。

不过，也应该看到，由于全真道产生于河洛先天之学以后，郝大通的内丹养生说也就带有宋《易》的象数色彩。最明显的表现就是“图书”之学的引入和变通。《太古集》卷二及卷三所收郝大通画的三十三个图在思路与陈抟之易学是相合的。概括起来，郝大通的图象说有如下要点：

首先 郝大通对《周易参同契》的思想进行发挥 运用图象以示天地之演化与构成。在他看来，宇宙之中最根本的法象就是乾坤，因而首列《乾象图》与《坤象图》 他说：“乾者为天之用 天者是乾之体。天所以清虚高远 纯阳不杂，一气冥运，万物化生。乃可法天之用，不可法天之体。故曰乾象，而称老阳。其数则九，谓乾为天，有三画，三因之得九。此卦重之六爻而各称九是也。夫天之道势如偃盖，伏若鸡卵，

林屋山人全阳子：《吕纯阳真人沁园春丹词注解》，《道藏》第2册，第887～890页。

《重阳分梨十化集·序》，《道藏》第25册，第790页。

取坤为妻而生六子也。’<sup>①</sup>又说：“坤者为地之用 地者是坤之体。地所以纯厚广载 纯阴不杂 二气升降 物有变迁 乃可法地之用 不可法地之体。故曰坤象 而称老阴 其数则六。谓坤为地 有六画象之称六。此卦重之六爻 各称六是也。夫天 当作乾 有三画而兼坤之六画 故称九也。惟地属老阴而不得兼阳，故称六也。”<sup>②</sup>在这里 值得探讨的是关于“法用”的思想。郝大通认为天地是乾坤之体 而乾坤是天地之用，应该效法天地之用，而不是效法天地之体。天地之用是什么？这就是变与生。可见 郝大通的《乾象图》与《坤象图》寄托着一种务实的精神。

在天地之中 最引人注目的是日月。所以 郝大通在“勾勒”出乾坤之象后继以《日象图》与《月象图》。正如对乾坤之象的解释一样 郝大通对日月象的解释着重于卦画。他指出，日是太阳之精，其卦象为离。离的数字内涵是七，得太阳之精而称少阳。之所以说有七的数字内涵 是因为离卦上下两阳爻 中爻阴偶两段 共有四画 又因离得太阳之精 兼乾卦之三画 四与三合 总而为七。至于月 乃是太阴之精，其卦象为坎，坎的数字内涵是八。之所以有此数，是因为坎外两阴爻四画，一阳爻一画 合有五画 坎虽属阴 但却从父而不从母 故兼乾之三画，合之而有八的数字内涵。郝大通对乾坤坎离的象数意蕴之发掘是别出心裁的。

郝大通于《太古集》之图象中以乾坤日月为“前导”这遵循着《周易参同契》的取象原则。魏伯阳在《周易参同契·上篇》一开始就说：“乾坤者 易之门户 众卦之父母。坎离匡郭 运轂正轴。”<sup>③</sup>又说：“天地设位 而易行乎其中矣。天地者 乾坤也 设位者 列阴阳配合之位也。易谓坎离 坎离者乾坤二用。二用无爻位 周流行六虚 往来既不

《太古集》卷二，《道藏》第25册 第871页。

《太古集》卷二，《道藏》第25册 第871页。

《周易参同契发挥》卷一，《道藏》第20册 第194页。

定 上下亦无常。<sup>①</sup>在先天八卦方位之中 乾在南面 坤在北面 离在东面 坎在西面 南北列天地配合之位 东西分日月出入之门。日月往来 周流升降 变化不定。《周易参同契》以乾坤坎离四卦为总纲。郝大通之《太古集》实效法于此。为了明其奥秘所在 郝大通以图配文，夺北宋象数《易》符号学之精髓 来构造其阐释体系 这就使《周易参同契》的研讨具有了时代的气息。

其次 郝大通的“大易图象”并不是一种纯粹的象数之学。从宗旨上看，郝大通的图象也是为内丹养生实践活动服务的。他在《周易参同契简要释义》之序中说：“若夫太极肇分 三才定位 布五行于玄极 列八卦于空廓 发挥七政 躔交纪纲 垂万象于上方 育群灵于下土。是故圣人仰观俯察，裁成辅相，信四时而生万物，通变化而行鬼神。通精无门 藏神无穴 寂然不动 感而遂通。至于修真达道之士，用之德化十方，慧超三界。升沉而龙吟虎啸，消息而蛇隐龟藏。一往一来 神号而鬼哭；一伸一屈 物我以俱忘。当是时 电激而八表腾辉，雷震而三山动色。鹤飞凤舞 鹿返羊回 冲气盈盈 瑞云密密 万神罗列 群魔遁形 玄珠进落于灵台 芝草齐生于紫府。”<sup>②</sup>郝大通在这篇序里从太极、八卦等易学概念谈起，接着运用了一系列道教内丹学隐语 所谓龙虎、蛇龟、神鬼、鹿羊等等都是代号 皆用于表明内气之运转 描述内丹功的效果。这样 郝大通的《易》论最终便又通向了内丹养生学。

在养生宗旨的制约下，郝大通在进行易学图象绘制时便进行了许多变通。一方面 他采撷了前人已有一些《易》图 从内丹养生学的角度进行新的解释；另一方面，他又创作了新的图式。在这些新创作的图式里，郝大通既贯彻了易学的基本思想，又体现内丹修炼的要领 像《三才入炉造化图》就是这样。“三才”是易学的概念，“入炉”是炼丹的概念 而“造化”则是法《易》炼丹之效果显示。他在解释此图时

《周易参同契发挥》卷一，《道藏》第20册 第196页。

《太古集》卷一，《道藏》第25册 第868页。

说：“夫三才之道者，天地人也。天元有十干之属，地元有十二支之属，人元有五行八卦之属。此三才而配于干支、五行、卦象之属而入乎虚而出乎无，虚无之间而生长成就万物之功不有怠倦者，因造作而必得所化。化之与造，为者本无为之化也。炉有三层十二门，火居于中，炼乎三才之真气，而合成道也。”<sup>①</sup>这一解释体现了郝大通符号转换的思路。从广义上看，无论是图形还是文字都可以看作思想的符号。图形与文字可以互相转换，文字与文字之间也可以进行转换，郝大通正是通过转换来表达他的思想。他不仅把《周易》的“三才之道”转换成天元、地元、人元，而且进一步将三元转换成天干、地支、五行、八卦。经过这种转换之后，他把这些概念标在图形上，并运用曲线与直线将它们联结起来，形成了错综复杂的网络。这样，他所画的《三才入炉造化图》虽然是平面的，但由于使用的概念代表不同层次，因而就有了“立体”意义。

郝大通《太古集》中的诸图象及解说比较集中地反映了全真道初创时期易学研究以及内丹养生的水平。虽然出自一人之手，但却凝结了全真道士们的集体智慧。因为其学说不仅有师授，而且是当时全真道士理论思考和修行活动的产物。所以，从郝大通的《太古集》里我们即可以看出《易》在全真道中的地位，又可以看出全真道士运用易学原则指导内丹修炼活动的踪迹。

随着南宋、金、元割据局面的逐步结束，道教派别组织发生了变化。一方面是各派之间关系的交流活动的展开；另一方面是一些派别的合并。譬如南宋以前的紫阳派，到了金元时期便与全真道汇合了。紫阳派成为全真道的南宗，而王重阳所创一系则成为全真道的北宗。反映到理论上便造成了易学与养生学的关系的进一步密切化。从此以后，全真道的理论家们在兼采南北宗思想的基础上更加注重运用易学指导养生活动，同时又通过这种活动进一步发展、变通《周易》象数学。在这方面，最为突出的要算李简易与李道纯。

李简易，宜春人，幼习儒业，有志为官。后因感时局动乱，去官学道，于道佛星算医卜之书，无所不读，曾自称“两遇纯阳真人而不悟”<sup>①</sup>，更游诸名山，参访江湖，终于得圣人“点化”，顿悟“七返九还之旨”，作有《丹经指要》三卷。在其自序中，李简易说：“紫阳真人有云，自为计则得矣，新固天道，罪莫大焉，即启心祷天，开《金关玉锁集》，而为《悟真篇指要》、《长生久视之书》及《辩惑论》、《或问法语》，尤虑法象未尽，又述《羲皇作用》，以明符水进退，可谓泄天机矣。”他所讲的“紫阳真人”，即指张伯端，可见其学说乃源于紫阳派。但序中又提到《金关玉锁集》，则其学又兼采王重阳所创的全真道法。因《金关玉锁集》乃王重阳所撰。不仅如此，在《丹经指要》开篇，李简易画了一个混元仙派之图，将张伯端及其学说传人还有王重阳及其弟子通通编入其混元仙派之中，这就进一步证明了李简易之学乃是紫阳派与全真道北宗学说的汇合。由于紫阳派与全真道北宗诸道士的学说均与易学密切相关，兼采其学的李简易《丹经指要》自然也就离不开《易》了。大略言之，主要表现在如下三段：

第一 运用卦象符号，绘制内丹修炼图，以发掘《悟真篇》的奥秘。

在《丹经指要》卷上收有《悟真篇指要》一篇，其前有图两张，一是《交会图》，另一是《三五一都图》。这两张图都属以卦象示丹道之类。其《交会图》置乾于南、坤于北，震巽艮兑于东北、西南、西北、东南，置坎离于中，实为“月体纳甲图”之变种。在《交会图》之旁配有诗一首：“依他坤位生成体，种向乾家交感宫。一夫一妇资天地，三女三男合始终。”这首诗乃隐含着“月体纳甲图”的秘密，因为在易学纳甲法中有“壬癸配甲乙，乾坤括始终”之说。乾坤生六子，三男三女，震巽艮兑位于四维，坎离于中，纳戊己，以象日月之运行，日月交替而有会合，阳往阴来，阴往阳来，运动不息。李简易画此图，正如前代丹家一样，也是

李简易：《玉溪子丹经指要·序》，《道藏》第4册，第405页。

按：王重阳原书称《重阳真人金关玉锁诀》，这种一书而异名的情形在道门传授中常有发生。

为了象征人体元气之运行轨道，以指示内丹火候之操持。至于《三五一都图》则是为了示人“归返”之义。该图置震于东 兑于西 坤于西南 乾于西北 巽于东南 艮于东北 虚正南正北 以寄坎离。这是后天卦位的变通。李简易在《交会图》后之所以继之《三五一都图》显示后天卦象，是因为后天乃出于先天，先天变化而有后天。此乃“顺为人”之道；道家修仙则反之，由后天而归先天。紧接着便阐述了“九还七返”的道理：“还返者 颠倒之义也 乃金火之乘数耳。紫阳曰 七返朱砂返本，九还金液还真，休将寅子数坤申，但看五行成准。谓金数四，以土乘之即九还矣 火数二 以土乘之即七返矣。《参同契》所谓秘在铅火者，即金丹也。”<sup>①</sup>可以看得出，这是运用易学的数理原则来解释丹法的秘密。其中重在“九”与“七”两个数字的阐释。九是四与五组成的。在天地生数之中 四在西方 属金 得土气数五 所以为九 七是由二和五组成的。二在南方属火，中五罗络于四方，所以二亦得土气之数五助化 而成七。丹道逆运 非由七而九 乃是由九而七 从方位上看 即由西而南 而东而北 于是白虎、朱雀、青龙入于玄冥之内 就土成形，化而为内丹。可见，丹法理论实际上即是易学象数的变通。

第二 运用卦象符号来揭示老子《道德经》以及《阴符经》之内所包含的“长生久视”之理。

由于老子的《道德经》自汉代以来便成为道教中人修身养性的指南，道教学者一向非常重视此书的研讨，这就必然促进了道教理论著作的丰富，《阴符经》即是众多理论著作中寓意深刻而又十分简洁的书。如何修养自己 道教中人认为弄通《道德经》与《阴符经》这是自身修行所需的理论准备。但是，《道德经》与《阴符经》的哲理基础又是《周易》因而解释这两部道教的要典 便离不开《周易》的象数与义理。李简易正是基于这种理论原则来研究《道德经》与《阴符经》的。他撰写了《长生久视之书》一篇专论 阐述自己的观点。这一篇专论的题目“长生久视”四个字乃出自老子《道德经》 而其主要内容则出于《阴

符经》。他表明自己的写作宗旨是要探明长生久视之理，所以文章一开始即先引《阴符经》的话 接着便结合《道德经》的解说 以《周易》象数学为要则，论述修身养性之法，尤其是内丹学更为其所重。他说：“敢问内丹如何以乾坤为鼎器 坎离为药物、丹元 曰：《易》云 天地设位而易行乎其中矣。三易，鼎器药物俱在于斯。古歌曰：鼎鼎非金鼎，炉炉非月炉。离从坎下起 兑向鼎中居。又魏仙翁己 偃月法炉鼎 白虎为熬枢。汞日为流珠，青龙与之俱。此乃取法阴鼎阳炉，上水下火，列二十八宿 按八卦四时 攒簇五行 和合四象 烹炼龙虎 拘制魄魂，内外相符 颠倒升降 权与造化 孕育玄珠 大哉乎 鼎器也。”<sup>①</sup> 在这段话里 李简易既直接引用了《周易·系辞传》 又引用魏伯阳《周易参同契》。其目的就是要告诉门人有关内丹的符号象征意义。在他看来，无论是鼎器还是药物都可以在乾卦三画上以及“易”字找到法象。所以魏伯阳的《周易参同契》才那么注重“偃月炉”的法象 依八卦四象，四时五行的法则来修炼。由此可知李简易虽然是在发掘《道德经》与《阴符经》关于“长生久视”的意蕴 但字里行间却又深藏《周易》大义。

第三 沿着《道德经》与《阴符经》的思路 进一步追溯 力图揭示伏羲画卦的内丹旨趣。

他引用《金液论》说 上古之人皆服用“金华龙胎大丹”于是羽化飞升，进入无形境界。但那时候根本还没有发明鼎器，更没有金属的发现 因此上古人所服的大丹当是内丹。他指出：“羲皇至圣 发天机而画卦 体造化而启《易》。《易》曰 天地定位 山泽通气 雷风相搏 水火不相射。九还七返 体之而作用也。原夫乾坤坎离 牝牡囊龠 本一而已。设象颠倒 以明鼎器药物。当夜气之初动 肇一阳之始萌 海波沸腾 黑龟喷溟 金水相符 如蟾吐轮 采之以片晌 结之以顷刻。中黄施令 国无害道 兵寝刑措 天清地宁。”<sup>②</sup> 李简易认为《易·说卦传》

《玉溪子丹经指要》卷中，《道藏》第4册，第411页。

《玉溪子丹经指要》卷中，《道藏》第4册，第44页。

的理解与儒家学派中人的理解大相径庭，但他从伏羲画卦的法象方面谈内丹要领，这对于修身养性而言，却也有其价值所在。因为修身养性的总原则是复归的。所以，从眼前所见之卦追溯其来历，这就是一种“反覆”的意念导引，它有助于修炼者从繁杂的社会干扰信号中摆脱出来，从而逐渐地达到恬淡虚无的境界。作者把他自己的名字叫做‘简易’想必也是出于这种‘复归、简朴、易从’的考虑。

约与李简易同时代的李道纯也是一个兼采张伯端与王重阳之学的道教学者。因此，他的著述也包含丰富的易学内容。

李道纯 号清庵 又自号莹蟾子 系白玉蟾的二传弟子。他与李简易一样 也吸收全真道北宗理论。李道纯一生著作颇多。与《周易》关系密切的有《中和集》和《三天易髓》。《中和集》是一部以《周易》“刚柔得中”思想为纲领，汇通佛老学说，论述心性修炼的专书，作者认为“中和”乃是玄门修身炼性的宗旨。他说：“能致中和于一身 则本然之体虚而灵 静而觉 动而正。故能应天下无穷之变也。老君曰：‘人能常清静 天地悉皆归’ 即子思所谓‘致中和 天地位 万物育’同一意也。中也 和也 感通之妙用也 应变之枢机也，《周易》生育、流行、一动一静之全体也。予以所居之舍‘中和’二字扁名 不亦宜乎哉？”①在李道纯看来，中和不但是修身的极致，而且是处理天下万事的根本法则。它凝集《周易》动静生变观的“全息”。因此要能够达到中和的境界 弄通《周易》是极为要紧的事。为了向门人传授中和之玄旨 李道纯结合气功养生的感受，对易学中的一些重要概念范畴进行新的解释。

首先 李道纯认为 太极图的根本就在于“中”字：“中○者 无极而太极也。”②意思就是说 从无极到太极的演化 其本原即为中。再进一步推论下去，那就意味着中是《周易》六十四卦总归宿。因为在“图书”之学里 六十四卦的发生乃起于太极。太极运动而生阳 动极

《中和集》卷一，《道藏》第4册 第483页。

《中和集》卷一，《道藏》第4册 第483页。



复归于静，静而生阴。于是两仪确立。有了两仪的交感运动，才有太阴、太阳、少阴、少阳的四象产生，有了四象才有八卦和六十四卦。既然六十四卦出于一太极，而太极又出于中，所以中即包含着《周易》的全息。从宇宙及人的发生论角度看，由无极到六十四卦的演化过程即意味着由气到形的发展。李道纯指出，太极图上一圈表示气化之始，太极图下一圈，表示形化之母。一个修身养性之人不但要知道气化的原理，而且也要知道形化的奥妙所在，这样才能“极广大”而“尽精微”。“气化”与“形化”本于“一”。一就是太极。太极出于道。所以李道纯说：“道本至虚，至虚无体，穷于无穷，始于无始，虚极化神，神变生气，气聚有形，一分为二，二则有感，感则有配，阴阳互交，乾坤定位，动静不已，四象相系，健顺推荡，八卦兹系，运五行而有常，定四时而成岁。冲和化醇，资始资生，在天则斡旋万象，在地则长养群情。形形相授，物物相孕，化化生生，奚有穷尽！”<sup>①</sup>由此看来，李道纯的“道”实即“无极”，这与《周易》之“易”“同体而异名”。“易变”就是无极而太极，“道化”就是由虚而实。从“人”的角度来看，由道而气而形，这就进入了生死之极，出生入死，这是物之情实。作为修身养性之人，应该超出“物情”，通过炼形而复于“气化”，这是“神”的升华。如此，则李道纯的“无极太极论”即是一种宇宙发生学说，又是一种内丹养生学说。他是站在道教“长生不死”立场上来看待《周易》六十四卦推演的，其中包含着一些违背常规科学理论的因素，但他从道、气、形的不同层次上来论述事物的存在方式却又表现了其探索精神。

其次，为了进一步探讨内丹养生的哲理，李道纯从“变”与“不变”的角度论述易象、体用、动静、消息等问题。

李道纯说：“易可易，非常易。象可象，非大象。常易不易，大象无象。常易，未画以前易也。变易，既画以后易也。常易不易，太极之体也。可易变易，造化之元也。大象，动静之始也。可象，形名之母也。历劫寂尔者，常易也。亘古不息者，变易也。至虚无体者，大象也。随

事发见者 可象也。所谓常者 莫穷其始 莫测其终 历千万世 廓然而独存者也。所谓大者 外包乾坤 内充宇宙 遍河沙界 湛然圆满者也。常易不易，故能统摄天下无穷之变。大象无象，故能形容天下无穷之事。易也 象也 其道之原乎！<sup>①</sup>这是根据老子《道德经》中关于‘道可道 非常道 名可名 非常名’的思维模式来阐述易象的。与一般易学家不同 李道纯着重在于说明‘常易’与‘大象’。他指出 发生变化的“易”就不是“常易”可用卦爻来表示的 就不是“大象”。换句话说，常易是永恒不变的，而大象却无形无状不可模拟的。从这种意义上看 李道纯所指的‘常易’实际上就是老子所说的常道 而‘大象’之说亦取之于老子《道德经》。该书第三十五章有云：“执大象 天下往。”王弼注云：“大象 天象之母也。不寒、不温、不凉 故能包统万物 无所犯伤 主若执之则天下往也。”老子所谓的‘大象’即是无形的。很显然，李道纯汇通《道德经》与《周易》思想。他虽然谈了许多有关‘变易’与“可易”的问题 但其本旨却在于教人从“可象”及‘变易’之中感悟‘常易’与‘大象’。

李道纯还认为“知常”与“通变”这是不可或缺的。他说：“常者，易之体 变者 易之用。古今不易 易之体 随时变易 易之用。无思无为 易之体 有感有应 易之用。知其用 则能极其体 全其体 则能利其用。圣人仰观俯察 远求近取 得其体也 君子进德修业 作事制器，因其用也。至于穷理尽性 乐天知命 修齐治平 纪纲法度 未有外乎易者也。全其易体 足以知常 利其易用 足以通变。”<sup>②</sup>这无非是说，“易”有体有用 易之体系恒常不变 易之用则在于能够根据客观情实而作出变化的反应。只有知道‘易’的大用 才能最终把握住‘易’的本体 反过来说 只有心中感悟到易之本体 那才能够真正尽易之用 这是事物的矛盾，但又是主客观相互感应的辩证法。这种辩证法不仅体现在求知穷理的认识领域，而且体现在治国修身的实践活动中。在

《中和集》卷一，《道藏》第4册 第484页。

《中和集》卷一，《道藏》第4册 第484页。

此 李道纯以“体用”这一对易学范畴为杠杆 展示了动静、消息、屈伸的相互关联。

李道纯穷究《易》之体用 是为了成就“圣功”。他说：“圣人所以为圣者 用《易》而已矣。用《易》所以成功者 虚静而已矣。虚则无所不容，静则无所不察。虚则能受物，静则能应事。虚静久久则灵明。虚者 天之象也 静者 地之象也。自强不息 天之虚也 厚德载物 地之静也。空阔无涯 天之虚也 方广无际 地之静也。天地之道 惟虚惟静。虚静在己，则是天地在己也。道经云，人能常清静，天地悉皆归。斯之谓欤？清即虚也。虚静也者，其神德圣功乎？”<sup>①</sup> 照此看来 圣人之所以能够建立大功，广施恩德于天下人等就在于懂得运用《易》道，而《易》道的运用 其要则就在“虚静”二字 这又回到了老子关于“致虚极，守静笃”的无为之教上来了。虚静是一种宏观的炼气之法。管理社会要掌握虚静的炼气之法，管理自身同样也要掌握虚静的炼气之法。这是因为人法天则地 天地虚静 人就必须虚静 心观天地 身合宇宙 圣功自成。这就是所谓天易、圣易、心易，一以贯之 人类社会、广袤宇宙成为修炼“金丹”的大炉鼎。这种眼界无疑是开阔的。

李道纯关于“天易、圣易、心易、一以贯之”的思想也体现在他的《三天易髓》一书之中。所谓“三天”就是指修炼的三个层次 三大步骤 这“三合一”境界的研讨就是易学的精髓 所以称作“易髓”。在他看来 儒家所讲的《易》是圣《易》 它用卦来显示吉凶 以爻来体现得失 以辞来说明事物的险易 以象来断其贞晦 对于修炼之人来说 知圣《易》就是修人道。不修人道 不足以谓修行。而佛家也有《易》 这就是《般若心经》 它的关键所在是做心地功夫 教人悟空无之理 所以属于心《易》。至于道家重在天道 以天《易》为大宗 阴气之消长 时之升降 运之否泰 世之通塞；“观天之道 执天之行” 阴符天机。圣《易》、心《易》、天《易》虽然表现形式不同 但其根本则是一致的。分而为三 合则为一。有分有合 知天地玄机 明大道之要 则神明自得。这

种修炼境界表明李道纯不仅是从道教立场来探讨易学，而且兼具儒佛思想。

总的说来 在道教发展过程中 道教学者一方面在养生理论典籍里广泛地应用了易学 另一方面 他们又对《周易》的象数与义理作出了新的解释，这就拓展了易学研究的天地。自宋元以后，道教中人更加积极地总结内丹修炼的经验，思索其功理问题。从方法论的角度看 他们仍然遵循着宋元以前的‘易学’思维模式。随着时代的变更，有关内丹养生的著作不断增加，在一些具体的提法上也有变化，但万变不离其宗，《周易》的象数与义理一直是道教内丹养生学的理论核心。所以 清代著名道士柳守元在《金丹心法·后跋》中说：“盖《易》始庖羲 而式微于夏商之末 文王系以彖 而启开物成务之功。《心法》之为书 亦犹是耳。……大道无倪 神功有钥。为马为龟 则河则洛。”<sup>9-1①</sup>柳守元不仅把晚清时问世的内丹养生学代表作《天仙金丹心法》同周文王作卦爻辞事相提并论，而且认为内丹心法蕴含着易学“河洛象数”的规则 这就充分显示了《易》在道教内丹养生学中的主导地位。柳守元的观点可以说是自汉以来到清代道教学者崇《易》思想的浓缩，为我们探索道教内丹奥秘提供了一条路径，值得深入研究。

## 结 语

任何一种真正的科学研究都是为了揭示研究对象的发生原因，阐明研究对象的发展规律，为人类的生存和社会文明的升华提供理论形态和智慧的借鉴。从基本宗旨上说，“易学与道教思想”的研究也是如此。

作为华夏文明的重要内容，易学与道教思想都是我国先民探索宇宙奥秘、人生价值的心灵轨迹。这两条心灵之轨尽管有各自不同的开端、各自不同的材料，但在一定的历史时期一定的背景中它们交会了。这种“交会”不像十字路口那种短暂的交叉，也不像人行过街中天桥的构架那样体现出人为的整合功能。由于易学与道教有着共同的文化土壤，共同的社会心理基础，两者在长期的发展过程中便形成了一种特有的“自然汇通”关系。

## 一、易学为道教理论体系的建立提供了基本的思维模式

如果从“长生不死”这种追求目标上看，道教的真正源头当然不是《易》而是反映了人的生存本能的“神仙”理想。问题在于先秦时期的神仙理想只给道教提供了一种“生命设计的蓝图”，如何使这幅图化为“建筑工程”这不仅需要种种的材料而且需要一种作为施工指导的理论。因此，道教找到了老庄哲学，又从老庄哲学这条生命的通道迈进了易学之殿堂。从这个殿堂里，道教发现了一种对于自己的理论建构极为有用的东西——象征思维模式。

《周易》为什么充满扑朔迷离的神秘色彩？为什么千百年来让无数的炎黄学子探求不止？为什么被当作包罗万象的群经之首？其根本所在乃是它的独特思维模式。

与古希腊“形而上学”之祖亚里士多德建立起来的那种三段论的形式逻辑推演模式不同，《周易》是以象征作为本根的。形式逻辑不是《周易》的出发点也不是《周易》的终端它只是作为一种因素被潜藏在卦爻辞关系的内在环节中。进入《周易》这座巍峨高大的文化殿堂，首先呈现在我们眼前的就是那些使不少蓝眼睛的西方人士惊叹不止的卦爻符号。正是这些符号构成了《周易》的基本框架从而也奠定了《周易》象征哲学的符号基础。有趣的是《周易》的象征思维模式直接为道教所继承。道教初创时期便已显示出了在思维形式上与《周易》有不可分割的联系。一部《太平经》尽管内容驳杂但在阐述过程中却到处闪烁着《周易》象征思维的灵光。书中充塞着的阴阳、君臣、天地、鬼神等一系列概念都具有象征类比意义。至于被当作“万古丹经王”的《参同契》这部丹鼎派的奠基性著作更是把《周易》的六十四卦直接引入自己的体系之中而且根据《周易》的卦象法则提出了许许多多具有象征意蕴的概念，诸如龙虎、男女、黄婆、姤女、日月等等。沿着《参同契》的思想路线，上清派先驱以《周易》象征思想为纲要创作了《黄庭经》。这部在中国养生学说史上占有极为重要地位的道教秘籍大量使用了象征性的隐语。像“天庭”、“五岳”、“天鼓”、“璇玑玉衡”、

“重中楼阁”等都被作者赋予了第二层乃至第三层的意义。这种情况直到明清时期仍有特出的表现。被尊为武当派拳法创始人的道士张三丰所写的《大道论》、《玄机直讲》、《玄要篇》、《道言浅近说》、《天口篇》、《云水前集》、《云水后集》、《云水三集》等也是遵循着《周易》的象征法式的。他所写的《无根树》词两首以及《无根树道情》<sup>24</sup>首在道门中广为传颂。而正是这棵‘无根树’却明显带着《周易》象征哲学的‘遗传基因’。前人释其题云：“无根树者，指人身之铅气也。丹家于虚无境内养出根株，先天后天都自无中生有，故曰‘说到无根却有根’也。炼后天者，须要入无求有，然后以有投无；炼先天者，又要以有入无，然后自无返有。修炼根蒂，如是而已。”<sup>①</sup>张三丰所谓的‘树’虽然取象于自然界，但又被引申、升华，具有了符号的价值。尽管这棵树并没有贴着《周易》卦象的标签，但其背后却隐藏《周易》的卦，因为无根树既然是暗指人身之铅气，而‘铅’在道教中向来又可被转换成‘坎’卦，坎与离对应，有坎必有离，坎离为乾坤之二子，有坎离必有乾坤，乾坤为众卦之父母，有父母必有众子，由此看来，一棵无根树所蕴含的不仅是《易》中的个别之卦，而且包摄着整部《周易》的象征旨趣，它与《周易》的联系是‘全息性’的。

从某种程度上看，一部道教文化史可以说就是《周易》象征哲学的应用、演变、发展、衍扩的历史。没有《周易》的象征哲学也就没有道教那些富有多层意蕴的概念体系。要弄通道教思想文化的奥秘，必须首先研讨《周易》的象征思维模式，这是道教学入门的基本途径，也是深入研讨道教思想的关键所在。

## 二、易学的发展启迪了道教思想的发展

我们说，《周易》存在着一个象征的思维模式，《周易》哲学是一种象征哲学，这并不意味着《周易》除了象征的内容之外，再没有别的什么了。“象征”不等于“象征哲学”。作为我国传统文化中的一颗璀璨

明珠,《周易》的象征哲学是以象征为前导的一种理论体系 它的内容还包括从象(卦象)引发出来的数、理、占等层次。“数”可以说是《周易》卦象、意象、法象的定量描述;“理”是《周易》富有“动态思辩”意味的哲理 它包括宇宙观、方法论、人生观的多方面思想;“占”是一种未来预测 它的功能在于为人们的生存提供行动的依据。《周易》把天地人“三才”之道统一起来 从象、数、理、占的不同角度来揭示人与自然之间的复杂关系。这说明《周易》是以象征为根本的具有多层描述方式多种功用的理论体系。《周易》是一个“巨系统”在这个巨系统中又包含了许多子系统 各子系统的协调便形成了《周易》的整体功能。

《周易》象征哲学的多层次性与道教思想的多层次性是相对应的。如果说《周易》的“象”成为道教探究宇宙与生命奥秘的直观凭藉的话 那么出自“象”的数、理、占同样在道教的思想体系中形成了各自的“场”。象、数、理、占这些培育于《周易》这个思想大苗圃的树苗被移植到了道教园地后,迅速地成长,并由于道教园地特有的土壤、水分、气候的作用而有了新的特征。

毋庸置疑 道教思想体系是相当庞大的 但象、数、理、占却是这个庞大体系的支柱。道教把自己的经书总集分为“三洞四辅十二类”。如果从易学的眼光来看 那么道教的各类经书则都可以从象、数、理、占这四根大柱上找到支撑点。总集如此,一部具体的经书也如此。象数理占既相区别又相联系。因此它们在道教中的支撑作用也就不是孤立的。尽管有些典籍从表面上看难于发现它们所贯穿的象、数、理、占,但若深入发掘,最终都可以找出彼此的契合点。难怪著名道士陶弘景在谈到道书的制作时说:“梵书分破,二道壤真 从《易》配别本支 乃为六十四种之书 遂播之于三十六天,十方上下也 各各取其篇类异而用之。”<sup>①</sup> 陶弘景所谓的“梵”相当于《易》的“太极”它是浑沌的本体。在陶弘景看来,佛道二教殊途而同归,在根本点上它们是一致的。佛道之分化正像太极分两仪一样。两仪进一步分化,佛道各立



法门而有了形式上的分别 但它们却都与《易》的六十四卦相契合。陶弘景在这里虽然是泛论佛道经书与《易》的关系，但却也显示道教理论的特点。的确像陶氏所言 道教经籍是《易》道‘分’的结果 它们或者侧重于象 或者侧重于数 或者侧重于理 或者侧重于占。即使是那些演述变化飞升故事的书，如果从宏观与微观相结合的立场加以把握 照样也可以感到它们之中所蕴含的《易》学象、数、理、占之信息。因为神仙活动‘呈现’在人们眼前的实际上是一种‘形象’这种‘形象’亦无不可以被‘卦象’所统摄。而神仙的‘出现’在道教中人看来又是具有一定的‘数’遵循着一定的‘理’再说 神仙又具有所谓‘全能’的智慧 可预知天下大事 这又体现了“占”的思想。前人有云：“《易》道广大 无所不包。”这在道教体系中被充分地印证了。

天下万事万物都处在发展变化之中，道教思想也是不断发展变化的。当考察了道教思想的发展历程之后，我们发现这与易学的发展又是休戚相关的。易学的每一次大变迁基本上都在道教之河中激起波澜。

自秦代之后，具有较大影响的易学理论活动主要发生在三个时期。第一个时期是两汉。最突出的标志就是以孟喜、焦贛、京房为代表的象数学的产生。在孟、焦、京的著述之中 不仅《易》卦被重新作了排列，而且在民间广为流行的阴阳灾异思想，还有当时与生产活动有关的许多科学发现通通成为象数学体系的材料。科学与迷信在这里被煮成了一锅大杂烩。随着谶纬神学的传播 孟、焦、京的象数学体系进一步得到发展，并在社会上广泛应用。在这种文化背景之下应运而生的道教自然而然就被裹进了象数学的海洋里。所以，《太平经》这部原始道教经典在表达下层劳动人民愿望的同时也运用大量篇幅进行象数推演。到了第二个时期也就是魏晋时期，易学再度发生了重大演变 魏代青年易学家王弼不满两汉的《易》象数学，一反汉儒的解经方式，革除象数流弊，这给易学带来了新的生机。王弼对易理的挖掘所形成的义理之学不仅推动了易学本身的发展，而且大大地启发了道教中人进行思想建设。著名道教理论家葛洪《抱朴子》一书便对《易》

的义理之学有许多借鉴；而《阴符经》这部向来被当作道教治国、养生、用兵‘三道汇一’的秘籍更是处处闪烁着易学义理的辉光。魏晋南北朝以后，道教进入了大发展的阶段。唐代以来出现的许许多多道教著作显然也染上了易学‘义理’的色彩。如王玄览的‘道体论’司马承祯的“坐忘论”虽然旨在捕捉修身养性之玄机，但其富有启迪性的思辩特点却不能不归因于易学义理派的影响。到了第三个时期也就是宋元时期，《周易》象数学再度复兴。此后的道教著作又表现出崇尚象数学的倾向，无论是以张伯端为代表的南方紫阳道派，还是以王重阳为代表的北方全真道派都借助当时的象数学新材料来建构自己的修道理论。像郝大通的《太古集》李道纯的《周易尚占》都是从《易》象数学的主干中分化出来的。，这就说明：道教思想的发展始终都与易学的发展纠葛在一起。

### 三、道教的方术活动丰富了易学的‘象数语言’

必须指出，道教虽然把易学作为自己的理论基础之一，但这并不意味着是被动地受到易学的影响。

有作用，就有反作用。自然界如此，社会文化领域也不例外。道教在采撷了易学的思想资料和利用易学的形式来为自己的理论建设服务之同时又对易学的发展变化产生了反作用，这是不言而喻的。

道教首先是一种“实践型”的宗教。对生命的关注导致了系列的道教方术实践活动。所谓方术就是达到长生不老目标的偏方秘术。方术的内容和范围很广，但从生存作用方式上看，则不外两大类型。一类是直接为却病延年、固形保生服务的方药秘术；另一类是间接为祛病延年、固形保生服务的人生气运推算法。这两大类型的道教方术，由于具备操作性自然就对易学殿堂的‘扩建’与‘翻新’提供了独特的效用。

道教却病延年、固形保生的主要方术是内丹养生术；其次是所谓的偏方神药。这些方术虽然十分古老，但到了道教徒的手中被进行新的解释和一定程度的变通。为了使得新解释和变通更加圆满，道教

徒引入了易学的象数模式。而正是这种“引入‘使’形上”之道与“形下”之器在道教的“八卦还丹炉”里获得“温补”。这里我们不妨重温一下在早期道教中秘传的《八卦还精念文》内的一段文字：“玄明内光，大幽多气，与贤同位，壬癸之居。亥子共身，周流相抱，极阴生阳，名为初九。一合生物。阴止阳起，受施于亥，怀妊于壬，藩滋于子。子子孙孙，阳入阴中，其生无已。思外洞内，寿命增倍，不可卒致，宜以长久。少阳有气，与肝共位，甲乙寅卯，青色相类。万物之精，前后杂出，仁恩心著。勇士将发，念之睹此字，光若日之始出，百病除愈，增年三倍。……阴上阳起，故玄武为初始。龙德生北，位在东方，故随其后。朱雀治病，黄气正中。君而行之，寿命无穷。升执其平，百邪灭亡。八卦在内，神成列行。白虎在后，诛祸灭殃。正道日到，邪气消亡。”<sup>①</sup>初看起来，这段《八卦还精念文》似乎已经远远地超出了《易》的范围，但若仔细推敲便会看出其中的一系列概念术语乃是易学象数语言的延伸。它们的价值就在于运用八卦方位的模式来解释人体阴阳气血的交变，同时又将天干、地支、青龙、白虎、朱雀、玄武四神兽的轮转配合起来。这样，不仅人体阴阳气血之变化可以得到多重的显示，而且使得易学原有的八卦方位模式具有了更为复杂的结构。

关于道教养生术对发展易学象数思维模式以及丰富“象数语言”的作用问题，我们从内外丹修炼的统一法则的建立方面也可以得到进一步的证实。

在道教建立之前，以某些特殊矿物石为原料的金丹（外丹）烧炼与导引行气之类养生术是分开进行的。在老庄“天人合一”哲学思想指导下，道教炼丹师将二者统一起来。《周易》的卦象成为道教内外丹统一的桥梁。然而，值得注意的是道教中人在建造“内外丹”统一桥梁时并不是生搬硬套《周易》的六十四卦以及汉代焦京象数学模式，而是在内外丹修炼实践的基础上进行富有创造性的营构。这种“营构”的思想踪迹深深地嵌印在魏伯阳《周易参同契》一书之中。该书对炼

丹药物的分析、火候的描述、九转金丹阴阳变化过程的说明，不仅表现了作者对实践的深入观察，而且使得易学原有的“纳甲法”更加清晰地展示出来；同时作者对于十二消息卦阴阳进退的揭示也使易学的象征思维和“数”的描摹法式焕发出春天般的气息。

《参同契》对《周易》思维模式的拓展以及对易学象数语言的丰富，这引起了后代易学家们的密切关注。三国时的象数派易学大师虞翻不仅亲自注释《参同契》而且采纳了魏伯阳关于‘日月为易’的说法阐释《周易》“易”字的秘义。魏晋以降历代易学家大多也留心《参同契》。像清代著名的易学大师李光地在撰写《周易折中》的同时也注意发掘《参同契》深刻的象数学内容。尽管《参同契》也曾经受到许多以儒家正宗自诩的学者的攻击，但它对后来《易》象数学发展的推进作用却是无法抹煞的。可以说北宋以来《周易》象数学的勃兴正是以《参同契》的传播为先导的。而当今世界上正在广泛发挥作用的计算机原理——“数学二进位制”这种特殊的象数语言的源头也应该追溯到《参同契》的体系之中。

在《参同契》思想的启迪下，许许多多的道人长期进行着内丹的养生实践活动。为了弄清人与宇宙的对应，提高炼功效果，道教养生家们执着地探求易学象数问题。自唐代开始，便有道人注意描摹内丹功态下人体内在的卦象图式。从某种意义上说，钟离权、吕洞宾所绘制的许多内功图象标志着易学象数模式在微观世界中的拓展。到了宋代，陈抟从睡功中悟出了人体与宇宙对应的奥妙，内丹养生的实践活动打开了他的智慧大门。他在顿悟中再现了古河图、洛书的面貌，并画下了一系列题为“图书”的易象数模式，从而开创了易学的“图书”支派。此后各种各样的《易》图纷出形成了一股“图书学”热潮。虽然“图书学”在后来的发展表现出了较为明显的易学思想图解倾向，但从其勃兴的契机上，则不能不考虑道教内丹养生实践的巨大作用。

另外，道教的气运推算活动对易学象数思维模式的变迁以及象数语言的丰富也有不可磨灭的作用。道教从宇宙的普遍联系中来考

虑人的生存问题。认为人的生存是受到宇宙节律和各种“气场”制约的。不同的人与宇宙运行节律与气场具有不同的对应点,要避免伤害、死亡就必须根据不同情况寻找时空的契机,作出一定的预测,决定行动的方案。这样就形成了道教的命相学说和择居理论。在道教经典文献中有一系列有关“遁甲”、“太乙”、“六壬”之类的书籍。一方面,这些书籍与我国传统的“术数”之法具有密切的联系,带有迷信色彩;另一方面,这些书籍又是易学象数理论的活用和发展。撩开其神秘的面纱,我们看到了道教徒们把生命系统与宇宙时空大系统联系起来的重要观念。基于生命与宇宙联系观念,道教徒们编制的人生气运流行图以及人与生存环境感应图都以特有的方式推进了易学象数思维模式的发展。从宇宙的和谐统一角度来考虑人的生存问题,这正是现代人所缺乏的,因此,它们对于人类的生存或延缓毁灭来说,显然具有不可忽略的意义。

#### 四、道教的玄想影响了易学哲理思维的发展

作为我国传统文化的重新组成部分,道教不仅是一个“实践型”的宗教,而且也是一个富有活跃思维的宗教。我们知道,道教的母体——先秦老庄学派本来就有明显的思辩性。老庄学派的代表人物老子与庄子在恍恍惚惚,如梦如醉的状态下,感悟宇宙的主旋律,他们“上天入地”神游八极,他们在坐忘心斋的状态下对宇宙万事万物进行高度的抽象,从而寻找到了“宇宙总信息库”——道。老庄学派的这种沉思玄想的“基因”直接遗传给道教。所以当我们检索道教文献时,便发现道教中人也有神奇的“玄想能力”。在道教中有一类独特的心神修炼方法,叫做“存想”,又称存思,简称“存”。《三洞珠囊》卷五《坐忘精思品》引葛仙公《五千文经序》载:“静思期真,则众妙感会,内观形影,则神气长存;体洽道德,则万神震状,祸灭九阴,福生十方。”由此可见,道教的存想具有很明确的目的性。随着道教心性修炼的实践活动的深入开展,存想的对象和门径越多越多。据《云笈七签》卷四十三引《老君存思图》所述,道教的存想多至十八类。这说明“存想”的确

已成为一个系统。

从宗旨上看，道教的存想当然还是为了养生。但是，由于这种独特的修炼方式可以把人们引到一个虚静至专的境界，大脑的智力从而也就得到了开发，潜意识状态下的许多隐性信息便被调动起来，产生了意想不到的组合和排列，迸发出了不可扼止的意念力。其结果，一方面是奇特想像境界的形成；另一方面却是高度抽象概括能力的产生。因为存想方式中有一门类叫“存经宝”那就在虚静状态下感悟经文的自然妙理。所以，在存想过程中就有可能进行独特的哲理思维活动。道教的许多所谓“宝经”在开头往往只有几百字，后来却衍化为几十卷。这种衍化与“存想”的思维方式是不无关系的。

联系到易学的问题上来，我们同样可以看到道教存想对于这门学说之哲理发展具有某种推进作用。因为易学的有关著作既然从道教创立的早期便成为“宝经”，道教中人存想这些《易》类“宝经”并在存想过程中对《易》类宝经进行哲理感悟，这便是顺理成章的事。再说，道教对“宝经”的存想可以一日“存”一经，也可以一日“存”二经，久而久之，日积月累，“宝经”之间的思维网络便发生了特殊的联系。于是，“易”与“道”便被沟通起来。在有关《老子》、《庄子》的道人注本中，我们可以看到易理的辉光；而在道人撰写的易学类著作中，我们也可以看到老庄玄理的“背影”。老庄玄理与易学哲理的结合导致了道教的一系列议论散文的产生。尤其是魏晋以来，道教哲理思维的水平显然比过去大大提高。由魏代道士孙登所开创的“重玄”之学的逆式思维方法到了唐朝发展到了高峰。著名道士成玄英所作《道德经义疏》可以说是道教“重玄之学”的集大成。虽然“重玄”学说的倡导者们旨在阐释老子“玄之又玄”的哲理意蕴，但无形当中却把易学的“逆数”思想深深发展了。被道人们作为口头禅的“正为人，逆为仙”这句话既是“重玄”理论在修行问题上的贯彻，又是《易》逆数思想的道教化。

如果我们放开眼界，综览一下“理学”的形成和发展历史，那就会清晰看出道人们通过玄想而衍扩了的易学哲理在中国思想史上不可

磨灭的印记。众所周知，“理学”又叫“道学”。它同“道教”的名称仅一字之差。理学在创立之初便表现了儒道相融的倾向。理学的根本是《周易》的义理。但是，《周易》的义理为什么在宋代发展成为理学其原因当然很复杂。在探讨这个问题时，如果忽略了道教对易学象数思想发展的作用，那将是片面的。过去，人们更多的是看到了道教对易学象数思想发展的作用而不太注意道教对“义理”的作用。事实上，只要脱去有色眼镜，平心静气地读一读理学家的著作，那就不难看出理学家们在《周易》广厦之中雕琢他们的“大理石”的时候不仅从道教的“石库”中找来许多原材料而且应用过许多道教的工具和方法。无论是周敦颐的“太极图说”、张载的“太虚”说还是程颐的“真元之气”说都直接或间接地与道士陈抟的易学思想相关。因为这些理学家们不仅与陈抟派系有一定的师承关系，而且他们的理论也的确留下了陈抟派系《易》说的印记。周敦颐《太极图说》中那些富有哲理的阴阳动静的推演源于陈抟的“先天无极”论而张载“太虚”说中的气聚气散思想也与陈抟派系对于宇宙演化的解释相似。至于程颐的“真元之气”名称也是以陈抟为宗的，五代宋初道人们对此是经常使用的。尽管理学家们也常批判道教但在客观上他们的理论则不仅出于《易》，而且在许多地方与“道”相通，这种复杂局面的形成使我们想到了象数与义理的分合问题。从历史上看，易学象数派与义理派是有区别的，但在各家学说的具体内容上往往又互相包容。道教的玄想虽然以象数为根本，但不能因此得出结论以为象数与义理毫不相干。北宋以来义理之学的发展历史充分显示：以象数为主要内容和框架的道教玄想对义理的丰富也有微妙的作用。作为一种特异的思维，玄想的过程和智力开发功能是值得深入研究的。

## 五、易学与道教思想相关理论研究的未尽思绪

从以上的论述可知，广义的易学与道教思想具有不可分割的联系。易学的许多著作成为道教的经典，而道教信徒当中也有许多人参与易学类著作的撰写。易学与道教思想相互融合，相互促进，不断发

展。

易学与道教思想融合的最高境界就是“易道合一”理论的产生。它以《周易》的象数义理为主干，以老庄哲学为核心内容，以人类的生存为宗旨，像一根长轴穿过道教的“先天太极”思维圈。

作为中国文化宝库中的重要组成部分，易学与道教思想在长期的“融通”发展过程中还与我国古代生命科学、养生学休戚相关。道教典籍中的许许多多生命体验境界的描述几乎都深藏着“易道合一”精神。当今人们在积极地探讨着生命的奥秘，可以预见 21 世纪的带头学科之一将是生命科学；但是，如何打开生命殿堂的大门呢？各种假说纷纷出现。许多学者在经过多方探求之后，重新审视着中国古代的易学与道教。如果说过去那种静态的局部剖析方法已经不能完全适应生命科学发展的需要，那么贯穿在易学与道教体系之中的整体性思想、人体与宇宙的对应思想、和谐思想以及一系列具有养生价值的修炼方法将给未来的生命科学之发展以重要的启迪。

易学与道教是中国传统的符号学。在道教中所有的人名、仙名、地名、书名、法器、音象都具有符号的性质，而易学中所有的卦象、术语也都被道教中人当作符号。最引人注目的可以说就是“先天太极图”。在道教的宫观中、法坛里，还有道士的服装上，先天太极图已作为一种基本的标志。这一引人注目的标志把易学与道教联成一个整体。它所体现的思想是浑沌的；但它又有巨大的调谐功能。道教体系中的一切符号都根据先天太极的阴阳和合回互变化原则进行组合和排列。同时，道教把以阴阳为本根的符号系统当作信息的媒介。通过这个庞大的符号系统来进行思想沟通，进行人体与宇宙的能量交换。这在一般人看起来似乎十分荒唐的观念与行为在道教中确实存在着。

现代世界正面临着新的考验。当科学与大工业创造了可歌可泣的物质文明时，人类又遇到了难题。人与自然的和谐状态已经受到严重的破坏。环境的污染、精神的堕落把人类推进了生存困境之中。人类将向何处去？这一尖锐问题重新摆在我们的面前。我们再也不能为



那些只是出于局部立场的所谓“科学发展”和发现而沾沾自喜了。在 21 世纪的曙光已经出现的时候，回顾一下传统，静心地感悟一下易学与道教思想文化中的“宇宙主旋律”也许会得到意外的收获！

## 后 记

人生道路往往由于某种机缘而发生转折，这于我来说是有深刻感触的。本来，我喜欢文学，曾经梦想当一个文学家。还在中学时代，我就经常读诗与小说，并且写点杂感什么的；但我直到目前为止却没有走上文学创作之路，倒是进入了一个自己也曾感到陌生的宗教研究领域。

我接触宗教研究问题，说起来很偶然。1978年秋季，我考上大学。在厦门大学哲学系里，开头两年主要是学习哲学基本理论、政治经济学、革命史一类常规课程。或许是由于阅读的疲劳性积累，从“大三”开始，我就觉得身体不适。慢性肠炎加上神经衰弱，不仅致使学习成绩下降，而且大大消耗了体能。近一年时间，断断续续服药，并无明显效果。在此等情形下，我开始注意寻求精神调节途径。那时，本系何乃川教授正讲

授《宋明理学》的选修课程，我不假思索地选报了这门课程。在上课过程中，何先生阐述了以朱熹为代表的理学思想与道教的关系，谈到先天图、太极图及其道门养生意蕴，这引起了我很大兴趣。后来，我到何先生家拜访求教。他向我介绍了图书馆有《中国道教思想史纲》第一卷。不久，我即在图书馆借阅了这部在中国道教研究史上具有重大开拓意义的著作。读了这部书，我对道教总算有了一点初步的了解。不过，我初读这样的书时，并没有试图从事道教研究工作的念头，更没有想到后来自己能够成为该书作者卿希泰教授的弟子，而只是希望从书本上找到治病的线索。于是，沿着《中国道教思想史纲》涉及的有关问题，我查阅了厦门大学图书馆古籍部的一些道教文献。在这里，我看到了一本沾满灰尘的署名白玉蟾撰的《修道真言》。由于这本小册子讲了许多比较容易实施的精神调节方法，我很快就被吸引，并作了摘录。书中所说的借助山水存想意境以制服心猿意马的诸多格言像春雷般在我胸中激荡。我反复念诵摘录下来的《修道真言》，经过两三个月，原先的神经衰弱、慢性肠炎竟然不知不觉消失。这增进了我对道教文化的兴趣，并且促使我选择了以道教经书研究为题的大学毕业论文的写作。《四川大学学报丛刊》第二十五辑所刊载的《试论〈参同契〉对“纳甲法”的应用》一文就是我在大学毕业论文基础上修改而成的。尽管这篇文章还显得比较粗糙，但却记录了我迈到了道教文化研究边缘的一段足迹。

1982年夏天，我由组织派遣到福建省三明市干部学校。一种继续深造的愿望强烈地从心底升腾起来。经过单位批准，我一边工作，一边准备硕士研究生的应试事宜。考什么专业呢？这是首先必须选择的。查了以往的许多专业目录，似乎都兴趣不大。经过几个辗转反侧的不眠之夜后，《中国道教思想史纲》那古色古香的封面闪现在我的眼前。我突然萌发了与作者联系的念头。当时，我还不认识卿先生，也不知道先生的确切通讯地址，但记得出版单位地址是四川成都。我

猜想，能够写出这样的著作肯定是传统文化功力深厚的大学者，既然出版社地址在成都，作者极有可能是四川大学的教授。我试探地写了一封信。记得当时信上地址只写“四川大学：著名道教思想史研究专家卿先生收”。没想到这封信还很顺利地寄达了。卿先生在复信中告诉我，他将在1983年招收宗教学专业道教思想史研究方向的第一届硕士研究生，表示欢迎报考，并鼓励我努力学习。这封信虽然写得很短，但却充满慈祥暖意，使我最后下定了报考道教思想史研究方向的决心。那时，报考宗教学专业，在许多人心目中，乃是不可思议的事。一些好心的朋友惊奇地问我：“读宗教学专业，你想当和尚啦？”我不知道如何向他们解释，似乎也用不着解释，只是微笑，表示我听懂了他们的问话。从此，我每日处理完单位事务后即闭门读书。经过四个月的准备，最终考取了该专业硕士研究生。入学的时候，业师卿先生亲自到学校门口迎接。第二天，当我办理好注册手续后，卿先生和研究所的其他老师又到我的宿舍问寒问暖。在我的第一印象中，业师卿先生是一个和蔼可亲的长者。后来，我开始系统学习研究生课程，才感到卿先生又是一个严师。他非常严格地按照学术规范对学生进行训练。学生有缺点，他一定会以合适的方式给予指出。当然，看到学生没有很快纠正缺点，他也会发脾气。所谓“恨铁不成钢”，这在我师从卿先生治道教思想史的几年中确实实实在在地感受到了。

1984年，中国第一次《周易》学术研讨会在武汉召开，会议筹备组给卿先生发来邀请函。卿先生决定提交论文。他把我召到家中，谈了正关注的一个问题。他说：“过去许多人总把《周易》仅仅当作儒家的经典。其实早期儒家罕言天道，倒是道家学派更关心天道问题，这一点恰好与《周易》的天人相应思想相吻合。道家的这种思想对道教又有重要影响。在《道藏》中有不少易类文献，这个问题应该好好研究一下。咱们就以《道教与周易的关系初探》为题吧。”先生教我如何查找文献，并且列出了提纲的大致方向。我根据先生的指点，搜集

一些材料，写了初稿。先生逐字逐句加以修改、补充、润饰。这项工作的完成，使我真正体验了做学问的严肃性与基本操作的方法，同时也逐步强化了我探究易学与道教关系问题的兴趣。在我撰写硕士论文《南宋金元的道教及其思想》的时候，有关这一时期《道藏》内易学类著述也就可以比较顺利地加以研读了，其中第三章《解经畅玄，易老学的发展》可以说就是沿着《道教与周易的关系初探》思路进行研讨的结果。

1986年夏天，我从四川大学宗教学研究所获得硕士学位后，到福建师范大学易学研究所任职。该研究所在行政上隶属中文系。由于中国古代文学的教学机缘，我结合以往的道教知识结构，酝酿了《道教文学史》的研究计划。我把这个计划首先寄到业师卿先生那里，请求先生给予指点。先生不仅给予热情洋溢的鼓励，而且提出了许多具体的意见。在我日后数年的道教文学史研究过程中，卿先生时常来信询问进展情况，解答我提出的一些难题。1989年，汉代至北宋部分的《道教文学史》书稿完成，卿先生又于百忙之中亲自作序，对其学术价值给予充分肯定。这实际上是把青年学者向学术界作了介绍和推荐，其扶植后进之热心，充溢于字里行间。在这段期间里，福建师范大学有两位老学者对我影响颇大，一位是原副校长、文学史家黄寿祺教授，另一位是著名史学家刘蕙孙教授。黄寿祺教授既精通诗词曲赋诸文体，又是一个易学名家，是清末易学大师尚秉和先生之高足。黄老先生待人诚恳，奖掖后学，每逢春节，他总是要给我的小闺女压岁钱，至今记忆犹新。刘蕙孙教授是《老残游记》作者刘鹗后裔，他博通经史百家之学，对于“太谷学派”之易学与养生、儒家圣功尤有精到之见解。黄、刘二老先生不仅全力支持我撰写《道教文学史》，而且审阅初稿提出许多修改意见。同时，二老也在《易》学方面给我许多亲传。可惜，如今黄、刘二老都已作古，回想起来，不禁潸然泪下。

1992年5月，拙著《道教文学史》由上海文艺出版社出版。这部

书严格说来实际上只能称作上卷，因为所涉及内容仅到北宋为止。南宋以后，还有相当内容需要考察，这不是短时间所能完成的。在后来的研究中，我愈发感到“道教文学”研究与传统易学的密切关联。易学讲“观物取象”，而道教文学作品则充满象征。要把南宋以来的道教文学考究清楚，很需要把道教思想体系中的易学底蕴探索明白。我越读书，越感到自己知识的贫乏。古人有云：“学而后知不足”。在读了相当一些道教经籍以及其他中国古典文献之后，我对先圣所说的这句话终于有了较深的理解。既然明白了自己知识的缺陷，这就更加需要再学习了。1993年，我尽管已经晋升副教授，但还是决定报考博士研究生。我确信经过再学习对于我正在进行的一些研究课题必定有新的助益。1994年，我再度入蜀，重返母校四川大学。此刻的四川大学已经同成都科技大学合并，称作“四川联合大学”。虽然，在几年之后，“联合”二字又被抹去了，但它作为一个实体的存在毕竟有一小段历史。好在这种“朝令夕改”对于我的求学来说并无多大影响，因为我依然可以在名师指点下从事涉猎多年的易学与道教关系之探讨。这次重返母校，业师卿希泰教授再度到校门口欢迎。我下了火车时是雇一辆三轮动力机车代步而行的。在准备向司机付款时找来找去找不到钱，卿先生看我着急的样子，立即掏出钱来替我付了款。事情过后，我的硕士生学习阶段的师妹、博士生学习阶段的师姐风趣地说：“詹师兄，先生亲自来迎接你，这是很高规格的。”此时，先生年岁已六十有八，两鬓略添白发。他的关爱着实令我感动，也激发了我新的学习热情。在重返母校四川大学开始新的学生生活的日子里，尽管学习紧张，但当母校领导与研究所的所有老师同学送来热情与关心时，一切疲劳都抖落到脑后去了。经过努力，我提前完成了学业，通过了博士论文答辩。论文的题目原为《易学与道教文化关系研究》。搁了5年，重新打开翻阅，感到道教文化的体系实在相当之大，为使之更为切题，现更名为《易学与道教思想关系研究》。

在本书即将面世之际，我特别怀念业师卿希泰教授，也十分怀念在我求学时给我多方教育关心和帮助的小学、中学、大学和研究生阶段学习的所有老师和朋友，还应该特别感谢对我的书稿审阅并提出宝贵意见的专家们，他们是：隗瀛涛教授、胡昭曦教授、方立天教授、萧父教授、王家佑教授、黄心川教授、唐明邦教授、贾顺先教授、陈兵教授、李刚教授、陈德述教授、徐开来教授。

老子《道德经》有云：千里之行，始于足下。学术研讨也是如此。这部拙作的出版对我来说意味着一个新的开始。我将继续努力，也期望诸尊师和热心朋友们继续给予指教。

詹石窗

谨识于厦门大学宗教学研究所

1999 年 10 月 28 日

## 《南强丛书》(第二辑)编委会

主任：陈传鸿

副主任 吴水澎

委员：（按姓氏笔画为序）

万惠霖 邓力平 陈福郎

洪华生 黄鸣奋 蒋东明

廖益新

秘书：陈福郎（兼） 陈武元



# 南 強

丛  
书

台湾社会经济史研究

台湾海疆史研究

近现代中国与东南亚经贸关系史研究

国库运作与管理

上市公司关联交易的法律问题研究

➡ 易学与道教思想关系研究

敦煌文献字义通释

明清官话音系

无机材料研究方法

武夷山常绿林研究

V I X U F Y U D A O J I A O S I X I A N G

厦  
门  
大  
学  
出  
版  
社  
荣  
誉  
出  
品

## 《南强丛书》(第二辑)序

厦门大学自创办以来已走过了 80 年的光辉历程,今年 4 月 6 日是她的八十华诞。为庆贺这一喜庆的节日,在海内外校友和全校教师的支持下,我们编辑出版了《南强丛书》(第二辑)。

《南强丛书》是为庆贺 70 年校庆而编辑出版的。第一辑《南强丛书》共出版了 15 本专著,这批专著有很高的学术价值和社会价值,出版后在学术界和出版界产生了较大的影响,有 9 本书获得了省级以上的奖励。其后我们又出版了两批《南强丛书》教材系列,同样收到很好的反响。《南强丛书》作为反映学校优秀教学科研成果的载体和形式,已被厦门大学广大教学科研人员所认同。

厦门大学是一所有着优良传统的高等学府,历史悠久,声名远播,素有“南方之强”的美誉。在 80 年的办学过程中,已形成了“自强不息,止于至善”的理想追求。在世纪更替之际,我校广大教学科研人员,继承和发扬了陈嘉庚先生的爱国主义精神、罗扬才

烈士的革命精神、抗战时内迁闽西艰苦办学的自强精神 以及王亚南校长、陈景润教授为代表的科学精神，为把厦门大学建设成为国内外知名的高水平大学而努力奋斗。在这过程中 广大教学科研人员 用自己的勤劳和智慧撰写了一批优秀的科学著作，为丰富全人类的文化事业和科学的进步做出了宝贵的贡献 值此建校 80 年之际，遴选出一批优秀之作出版，是一件有着重要文化意义的事情。

《南强丛书》第二辑的出版 同以往一样 以她的权威性受到了广大教师的关注，广大教师踊跃投稿参评 在短短的时间内就收到数十部书稿。这些著作都是作者经多年研究的成果 厚积薄发 值此《南强丛书》第二辑出版之际 积极参与角逐。这批入选的 10 部专著 有的是“十年磨一剑”的学术精品 有的是本校优势学科、特色学科的前沿研究成果 在一定程度上反映出我校的学术水平。作者中有的是重点学科的学术带头人，有的是近年来在学界崭露头角

的中年新秀，他们都在各自的学术领域中受到瞩目。

由于入选的数量有限，这批《南强丛书》难免有遗珠之憾，在条件成熟的时候，我们还将继续出版《南强丛书》使《南强丛书》成为反映我校科研和教学成果的一个重要窗口，成为培养师资队伍的一个重要园地，成为学者与读者互为沟通的一座桥梁。

由于时间急，任务重，无论是在评选还是在编辑出版工作中，错误在所难免，敬请各位校友、老师和读者不吝赐教，批评指正。

厦 门 大 学 副 校 长      吴水澎  
《南强丛书》编委会副主任

2001 年 3 月 30 日

## 序

近年来，道教研究愈发引起国际汉学界的关注。经过诸多学者们的努力耕耘，道教研究已从早期的文献整理走向多学科协同攻关的新阶段。在中国大陆，新一代道教研究学者正日益成长起来。詹石窗同志即是该领域比较受关注的新一代研究者。

作为四川大学宗教学研究所第一届（1983年）硕士研究生，他比较早地接触了道教与易学的课题，曾经在国内外一些有影响的专业杂志发表了该领域的系列论文，且有十余部道教文化研究专著出版。詹石窗同志在已经晋升高级职称以后继续前来攻读博士学位，由此可见其孜孜不倦的探索精神。

詹石窗同志的博士学位论文完成于1995年底，于1996年5月答辩。原名《易学与道教文化关系研究》现略作加工，更名为《易学与道教思想关系研究》。他在这个领域作了比较长时间的探究，有许多自己的心得。

向来，道教经典素称难治，而《道藏》中的易学典籍更是难中之难。如何揭开道教思想体系的奥秘，对易学象征符号进行解读，这是一个关键问题。以往，前辈学者虽然也有人发表论著对这一领域进行考察，如王明先生的《周易参同契考证》即是很有影响的一篇，但涉足

该领域的学者可以说至今依然不多。詹石窗同志这部博士学位论文，是目前为止对易学与道教思想关系进行比较系统研究且有深度的著作。这部著作从易学体系结构的整体把握入手，追溯了道教产生之前道家学派、祖国传统医学与《易》之关联。在此基础上从源及流对易学象数派、义理派对道教思想的影响以及道门中人对易学基本原理的应用和发挥等问题，进行多方辨析。该书不仅史料丰富，剪裁得当，而且用语精炼，显示了作者经过十余年研讨之后的学术功力。这部著作以相当学术化的表达方式来展开论述，尽管比较晦涩，甚至也有不尽完善之处，但从整体上看，这无疑是以坚实理论为其根基的。由于这部著作所触及的是道教体系理论的核心所在，故相信本书之出版对该领域研究向纵深发展当有独到之裨益。是为序。

卿希泰

序于四川大学芙蓉楼

1999年11月20日

## 凡 例

一、本书使用的《道藏》系文物出版社、天津古籍出版社、上海书店 1996 年版本，个别引文尚根据《四库全书》参校。

二、本书使用的《四库全书》系台湾商务印书馆影印本。

三、本书有关《二十五史》引文主要采用中华书局新点校本，个别地方使用上海古籍出版社 1989 年影印本。

四、本书凡引众人熟悉的先秦两汉诸子百家古籍仅注书名与篇名。

五、本书凡引当今出版社出版的书，第一次出现注明作者、书名、出版社、出版年月与页码，第二次出现即省略作者名及出版社、出版年月。

六、若行文之中已出现作者名，则在页下注时即不再出现作者名。